

रस-सिद्धान्त स्वरूप विश्लेषण

रस-सिद्धान्त स्वरूप-विश्लेषणा

डॉ० आनन्द प्रकाश दीक्षित



राज्यकल्याण एवमज्ञान
दिल्ली एनाहाबाद बम्बई पटना

मूल्य १० रुपये

प्रथम संस्करण १९५६

© १९५६ साहित्यप्रकाश वीथि गोरखपुर

प्रकाशक : राधाकृष्ण प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड दिल्ली ६

मुद्रण गोरीनाथ मिश्र, मनीष प्रेस दिल्ली ६

अक्षेय घाचाय

डॉ० मु शीराम शर्मा 'सोम' एम० ए पी-एच० डी० डी० मि०

को

मान्य कृताञ्जलि

अनुक्रम

प्राक्ख्यान

पहला अध्याय विषय प्रवेश

१११

रस शब्द के विभिन्न अर्थ—आयुर्वेद में रस शब्द का व्यवहार—
शब्द कोष में रस शब्द का व्यवहार—वैद्योपनिषद् में रस शब्द का
व्यवहार—साहित्यशास्त्रीय दृष्टिकोण—परवर्ती विवेचक ।

दूसरा अध्याय रस-सामग्री

१२-१४

रस्य भव्य तथा रस—मृदुलता का विचार—भव्य तथा वृष्य के
अपकुरुषु तुलना—मार्मिकता और रस्य तथा भव्य—रस
सामग्री—विभाव विभाव का स्वरूप—विभाव भेद—आत्मजन
विभाव के प्रकार—उद्दीपन विभाव के प्रकार—उद्दीपन और
द्वेष फल—अनुभाव तथा हाव अनुभाव का स्वरूप—अनुभावों
के भेद—भग तथा वाचारभानुभाव—वीर्यवाचारभानुभाव—
वाचारभानुभाव—बुद्धिचारभानुभाव—ब्रह्मास्वरूपानुभाव—सात्त्विक
फलकार—अनुभाव तथा आश्रय की भेदाएँ—सात्त्विक भाव :
स्वरूप-निरूपण—नवीन सात्त्विक—अभिचारी भाव : संचारी
या अभिचारी भाव का लक्षण—क्या संचारी भाव का स्थायी
भाव क रूप में परिवर्तन सम्भव है—संचारियों की संख्या नवीन
वर्त्मनाएँ—इवाची भाव : स्वरूप निरूपण—स्थायी भावों का
नंचारित्व—स्थायी भावों की संख्या नवीन भावों की कल्पना—
विभावादि का संयोग और निरूपण विभावादि का संयोग ही
रस है अथवा नहीं ? भरतमुनि का मत—साहित्यदर्पणकार का
मत—विभाव ही रस है—अच्छत अनुभाव भी रस नहीं है—
अभिचारी भाव भी रस नहीं है—कैवल्य समत्कारक भी रस नहीं
है—विभावादि अभिवर्तित रूप में भी रस नहीं है ।

मदुस्मोक्त-कृत रस-सूत्र की व्याख्या उत्पत्तिवार या पारोपवार :
 अभिनवभारती में उद्धृत मट्ट लोत्सट का मत—सम्मट द्वारा
 प्रतिष्ठित आचार्य लोत्सट का मत—बोबिस् टनकुर का मत—
 बामन मलकीकर-कृत पारोप की व्याख्या—व्याख्याओं के आधार
 पर संयोग तथा निष्पत्ति का लोत्सट-कृत चर्च—मट्ट लोत्सट
 के मत की आलोचना—कार्य-कारण वाद और उत्पत्तिवार—
 समानाधिकरण सिद्धांत द्वारा खण्डन—उपनिषादस्था और संकुप
 द्वारा खण्डन—पारोपवार और उसकी अनुपपन्नता—मट्टनायक
 द्वारा प्रेक्षक की दृष्टि से अनुकार्यमत रस का खण्डन—कस्यु हस्य
 और पारोप की निष्पत्ति—पारोप रस तथा अनुभूति—मट्ट
 की स्थिति पर विचार—मट्ट लोत्सट का पक्ष—डॉ पाश्चेन का
 विचार—आचार्य संकुप का अनुमितिवाद अनुमितिवाद का
 आधार और उसका स्वरूप—अनुमान प्रमाण का स्वरूप और
 यह मत—अनुमितिवाद और अनुमान-प्रमाण संबंधवि-विनक्षण
 रसानुमिति—चिन्मुरप ग्याव—विवादादि की कृत्रिमता—अनु
 मितिवाच्य रसास्वादि और व्यावहारिकता—अधिकवार एवं अनु
 मिति—मट्ट की स्थिति—मट्टरीट द्वारा संकुप के मत का खण्डन—
 ताहस्यादि विनक्षणता का खण्डन—डॉ राकेन पुत का मत—
 अनुकार की दृष्टि से अनुकरण की अपेक्षा—संकुप का महत्त्व—
 मट्टनायक का कुटिलता लोत्सट तथा संकुप के बीच अविद्या
 तथा भावकत्व—भावकत्व की आवश्यकता—बोधकत्व अति—
 मट्टनायक के मत का दार्शनिक आधार—मट्टनायक के मत की
 आलोचना—भावकत्व की अनावश्यकता और भक्तता की
 सामर्थ्य—मट्टनायक द्वारा कतर—व्यंजना द्वारा इन शक्तियों का
 विरोध—अभिनव की आपत्ति—रस-मटीति से विरोध का अभि
 नवकृत विरोध—सत्वादि का संवादिभाव और रस भोग की
 प्रणामिनी—मट्टनायक का महत्त्व—अभिनव पुत का अभिव्यक्ति-
 वार अभिनव पुत का प्रतिपादन—अभिव्यक्तिवाद की दार्श
 निक पृष्ठभूमि—आलोचना की पूर्वस्थिति और कार्यकारणवाद—
 कार्य-कारण-सम्बन्ध—अभिव्यक्त के तीन प्रकार कृत का खण्डन—
 अभिनवपुत का महत्त्व—पण्डितराज जयन्ताय तथा धाम :

प्रमिथ्यतिवाद की पण्डितराज द्वारा गभीर व्याख्या—एक प्रश्न—
दूसरी संका नित्यरस—अतीन्द्रिक क्रिया की अनवेक्षितता
दूसरी सम्भावना—रस की अतीन्द्रिकता तीसरी सम्भावना—
दोनों परिभाषाओं में अन्तर—रसचर्चणा और उसकी विमल
एता—रस-चर्चणा शास्त्री अपरोक्षारम्भक है—पण्डितराज का
सिद्धान्त और बेदान्त-वर्णन—अस्य मत—कतिपय संकाएँ और
उनके उत्तर—एक अस्य संका और समाधान—एक अस्य मत—
संकाएँ और समाधान—रस ज्ञान के तीन प्रकार—इस मत के
अनुसार रस सुख का अर्थ—उक्त मत की आलोचना ।

चौथा अध्याय साधारणीकरण

११४ १६६

मदृशायक—अतिरिक्त पुत—सम्मत तथा वाचन—विरचनाय तथा
पण्डितराज—साधारणीकरण के शास्त्रीय उदाहरण—समा
धान—आचार्य शुक्ल तथा अस्य हिन्दी-लेखक और साधारणी
करण—आलोकन का साधारणीकरण और आलोकनरस पर्य—
सामान्य और विशेष प्रभाव और स्थिति—तादात्म्य और मध्यम
वसा—तादात्म्य और कवि—शुक्लजी के मत की समीक्षा और
हमारा मत—बुद्ध आलोचकों के मत—मराठी लेखक और तादा
त्म्य—नरसिंह विन्नामणि केनकर तथा वाचन मस्तुहार जोशी—
व के केनकर—प्रो जोग द्वारा लक्षण—तादरस्य सिद्धान्त—
पुन प्रथम और प्रथमविज्ञा—वाचनारस्य विद्वान् और तादात्म्य—
कतिपय आपत्तिवादी और उनका अन्वय—निष्कर्ष ।

पाँचवाँ अध्याय रसास्वाद्य

१७ २३०

रसाध्यय—रसास्वाद्यकर्ता की योग्यता—अरत—अतिरिक्त पुत—
आलोकनवर्णन—आचरार—अस्य—हिन्दी-लेखक—रसास्वाद्य में
विद्यु—अज्ञानरस लक्ष्यरता और रसास्वाद्य—असाध्यदर्शन—
लाभ्य मत—योग सिद्धान्त मणुपत्नी भूमिका—विद्योवा और
रस—अज्ञान वैशाल्य—शुक्लजी और मनोमय बोध—दीन
विद्वान्—विमलगता का प्रतिपादन—असाध्यहारिण आलोक्य और
रस—रसास्वाद्य और कथल हृदय वरत की प्रतिष्ठा—रसाध्य
वता के सम्बन्ध में दो विभिन्न विचार—आचार्य वाचन और मोक्ष—
मणुपुत्र नरसिंहजी—रामचन्द्र-गुणचन्द्र का विचार—वरत की

आत्मभारमकता के प्रतिपादक विद्वानों के एक सट्टनायक—मनु
 हूरन सरस्वती—अभिनेय गुप्त—साहित्यरत्नाकरकार का मत—
 विश्वनाथ धीर भोजराज—मराठी विद्वान् कैमकर धीर जनका
 लखन—आपरकर धीर प्रो बोध—बुद्धात्मकता के पक्षपाती
 आपटे महोदय—बेडेकर, बा म बोधी तथा कैमकर—डॉ
 माटवे—डॉ रवीन्द्र—डॉ भगवानदास डॉ राकेश भुष—
 यूरोपीय विद्वान् प्लेटो धीर घरस्तू—मिण्टन—नेसिव—ड्राइ
 डन—स्नेवेस—टिमोबलीस—कसो—धोपनहावर—कान्दनेस—
 ह म—होबेल तथा नील्से—घाई ए रिचर्ड्स—एफ ए
 निकोल एमरडाइस—भूकस—निष्कर्ष ।

छठा अध्याय रसभास

२३१ २३६

परिभाषाएँ—सिगमुपाल—सारवातनय—विश्वनाथ—पण्डितराज
 —पी सच्चुडाचार्य—बुधासावरकार धीर बामन—रसबाही
 मठों का सारांश—ठक्कटाचार्य—कमरु—आचार्य इन्दी—
 धौबिन्द सिङ्गान्त—अनीबिन्द धीर अनुरमुक्तता—अनंकारो से
 रसभास का पोषण—अनीबिन्द से रस की पुष्टि—रसभास के
 कुछ उदाहरण—शृंगार रसभास धीर कृष्ण-नौपिका प्रम—
 पण्डितराज का एक उदाहरण—सिगमुपाल धीर बसिष्ठ नामक
 तथा अम्बराज—तिर्देवोनिबत रति धीर रसभास के सम्बन्ध में
 हरिपाल—विद्याधर का मत—सिगमुपाल का एक अन्य उर्ध्व—
 कुमार-स्वामी राजबुद्धामासि दीक्षित बुधासावरकार द्वारा
 विरोध—सिगमुपालकृत शृंगार रसभास के श्रेष्ठ—सिगमुपाल
 के दो नवीन—रसभास धीर रस दो मत—पण्डितराज का
 उत्तर—अभिनेय गुप्त का उत्तर—आत्मभारम तथा विश्वनाथ का
 उत्तर—आत्म भ्रमकीकर का मत—डॉ राकेश का मत कुछ
 पर विचार—रसभास का अन्य रस में परिवर्तन—रसभास का
 महत्त्व ।

सातवाँ अध्याय रस निष्कर्ष

२३७-३४५

कान्तरस—विद्यावाहि बर्तुन—स्वामी माध—आन्त रस के श्रेष्ठ
 —एक उदाहरण—अक्षिरस : स्वापना धीर स्वल्प—अक्षिर
 रस का विरोध—अक्षिर रस का अन्तर्धान और रस—शृंगार

धर्मसुत श्रीर भक्ति रस—हो शाये द्वारा भक्ति रस का समर्पण
 —वास्तव्य रस —स्थायी भाव—वास्तव्य रस के भेद—कतिपय
 धर्म्य रस लौक्य भूम्य या धर्म—भ्यसन दुःख भुक्त उदात्त
 उदात्त—मोक्ष द्वारा स्वीकृत धर्म्य पारमार्थिक रस—कार्यभ्य रस
 —वीर्यरस—ब्राह्म प्रसाद तथा माया रस—प्रसन्न तथा
 कान्ति रस—प्रेम तथा विषाद रस—परिनिष्ठित रस—शृंगार
 रस स्वस्व निकषण भेद—वर्णन लघोय शृंगार के भेद—विद्व
 लंभ के भेद—त्रिविध शृंगार—हरिपान तथा वृद्धभट्ट—कविता शृंगार
 के भेद—काम वशात्—मोक्षपत्र का शृंगार—सम्बन्धी वृत्तिकोण
 —शान्तिपुराण श्रीर मोक्षपत्र—हास्य रस स्वस्व कारस्य
 भारतीय मन—पादचार्य वृत्ति—हास्य के भेद—पादचार्य विवेचन
 —रीति रस : लक्षण तथा विभाषादि—रीति रस के भेद—
 कस्य रस कस्य रस का लक्षण—कस्य के भेद—करण—
 वास्तव्य श्रीर विप्रलम्भ शृंगार—वीर रस विभाषादि—वीर
 रस के भेद—वीर—कस्य श्रीर रीति—अद्भुत रस लक्षण—
 विभाषादि—अद्भुत के भेद—उदाहरण—अद्भुत तथा धर्म्य
 रस—वीररस रस लक्षण—विभाषादि—वीररस के भेद—
 वीररस रस के उदाहरण—वीररस श्रीर धर्म्य रस—ममानक
 रस लक्षण तथा विभाषादि—भेद—उदाहरण—ममानक श्रीर
 धर्म्य रस—रस के धर्म्य भेद—रस गणना श्रीर हो शाये श्रीर
 कावा कासेनकर—रसों को परस्परप्रयिता—रस एक ही है—
 रस विरोध—रसरस वीर है ।

उपसंहार

३६६ ६३०

नवीन समीक्षा-शान्ति—नवी कविता श्रीर रस सिद्धान्त—भाव्य
 बाही समीक्षा टीका—मातृश्रि भाव श्रीर भाषाश्रुति—
 मनोवैज्ञानिक वृत्ति—प्रभाववाही शान्ति—धर्म्य वृत्तियाँ
 नवी कविता श्रीर रस सिद्धान्त ।

प्रमुख सहायक धर्म्य

४३१ ४३२

नामानुक्रमिका

४४०-४४७

शुद्धि-पत्र

४४८ ४४९

प्राश्नकथन

प्रस्तुत ग्रंथ मेरे 'काव्य में रस' नामक खोज-प्रबन्ध का एक खण्ड-मात्र है। खोज प्रबन्ध प्राचीन भारतीय काव्य-समीक्षा सिद्धान्त 'रस' का पुनः परीक्षण और पुनर्गठन करने के उद्देश्य से संस्कृत हिन्दी भराठी बंगला पुजराठी तथा प्रपंचो के सम्बन्धी ग्रन्थों के अध्ययन के धर्मपर लिखा गया है। लिखते समय मुख्यतः तीन दृष्टियों से काम लिया गया है (१) रस-सिद्धान्त के धारम्भ विकास का इतिहास प्रस्तुत करना और दृश्य तथा श्रव्य से उसका सम्बन्ध दिखाना (२) उसका स्वरूप समग्रतो रूप से उसके घटगठ उठने वाले प्रश्नों का भारतीय दृष्टि के अनुकूल समाधान करना तथा (३) प्राचीन एवं मध्म काव्य-समीक्षा के सिद्धान्तों की परीक्षा करके रस-सिद्धान्त की उचित सीमा-रेखाओं में प्रतिष्ठा करना। हिन्दी प्रबन्ध के इन प्रकाशित खण्ड में संस्कृत तथा हिन्दी में उपलब्ध सामग्री के आधार पर मुझसे प्रस्तुत विकास का इतिहास रस-सामग्री का मनो विज्ञान की भूमि पर परीक्षण तथा रसेतर भारतीय काव्य-समीक्षा सिद्धान्तों के साथ रस-सिद्धान्त का सम्बन्ध धार्मिक कठिपम विषय छोड़ दिये गए हैं। इस ग्रंथ में केवल भारतीय दृष्टि से रस-सिद्धान्त के स्वरूप पर विचार किया गया है। परिणाम-स्वरूप पाठ्यात्म्य मनोविद्वानों पर धार्मिक सम्बन्धित ग्रंथों का धर्म प्रबन्ध में विचार करने पर भी इस ग्रंथ में उन्हें पूर्णतया बचा दिया गया है।

प्रस्तुत रूप में पहले अध्याय में विषय प्रवेश के रूप में रस-निदान के चारम्भकर्ता का परिचय। रस धार के विविध स्थलीय प्रयोग आदि पर विचार किया गया है। दूसरे अध्याय में हृदय वाक्य में चारम्भ करके शब्दों में रस की प्रतिष्ठा एवं रस-नामों की विभागादि का शास्त्रीय विवेचन करते हुए कई महत्त्वपूर्ण विषयों का समावेश किया गया है—यथा मर्म न चामरम्भो न स्वीकृतिः अनुभावो नो कार्ये कारणरूपता शब्द तथा अनुभाव मे पार्थक्य तथा तात्त्विको नो भाव-मत्ता योर उक्तो अनुभाव मानने का धीर्भाव। नाटिक तथा मंचारी भावों के निरूपण, निरूपणों के, मर्मित, धार्य, च, अभिप्रेत, निरूपण, ६, उभरे, उभरे, की, उभरे, उभरे, धनपुनः। धनपुनः पर भी विचार किया गया है। शब्द तथा अनुभाव में सम्बन्ध में भी इस निरूपण पर रहता है कि 'इह प्रत्येक एक-भाव समाधान जानकर' का

धनुसरण करते हुए नहीं हो सकता है कि आत्मन हो जाये प्राणम दोनों में वे भेद हैं। धनम ही बनकर उपस्थित होती है किन्तु आत्मन के धनुभाव प्राणम में स्थायी भाव को विशेष रूप से उद्दीप्त करने में सहायक होते हैं। अतः एव उस समय यह धनुभाव भी विषय बन जाने से उद्दीप्त की गयी है। पृथ्वी वाते हैं। पृथ्वी-वाते के लिए ही दो नामों का सहारा लिया गया है। अथवा हम उन्हें 'उद्दीप्त' तथा उद्दीप्त धनुभाव कहना ही उपयुक्त समझते हैं। इसी प्रकार सात्विक भावों के सम्बन्ध में यद्यपि आचार्यों का भेद सत्य का तथा शरीर-विकार के लिए 'विकार' शब्द का प्रयोग उन्हें मानसिक ही भिन्न करता है तथापि व्यावहारिक दृष्टि से इस विचार का शिरोस्कार नहीं किया जा सकता कि इन सात्विकों का प्रकटीकरण केवल शरीर की क्रियाओं के द्वारा ही हो पाता है। यद्यपि वह मूल रूप में मन की रक्षा के ही लिये है तथापि बाह्य प्रकटीकरण के रूप में यह धनुभाव ही दिखाई देते हैं। फिर भी नई सांख्यिक आचार्यों के कारण मुझे मानवत्वात् कथित 'धनु' तथा 'उद्दीप्त' पृथ्वी वाते कथित 'मूल का धारण होना' तथा 'मेरी का भाव हो जाना' सात्विक स्वीकार्य नहीं मान पड़ते। व्यवहारिक भावों में मुझे स्थायी बन सकने की सामर्थ्य स्वीकार है। तब ही मेरी धारणा है कि सभी धनम नये धनमिच्छा भावों को स्वीकृति मिल सकती है या मिलनी चाहिए। इसी प्रकार स्थायी भावों में भी परम्परागुरुओं को स्वीकार नये स्थायी स्वीकार किये जा सकते हैं। इसी अर्थ में यह भी विचारने की चेष्टा की गई है कि कभी-कभी एक-मात्र भाव का वर्तन भी रसावह हो सकता है, किन्तु पुरुष रसात्मक तन्मयता के लिए विनाशिक की बुद्धि प्रतीति की ही आवश्यकता है। यहाँ केवल विभाव या भाव ही रसावह होते हैं यहाँ भी अर्थ वाते का आश्रय कर लिया जाता है।

दूसरे अध्याय में रस-विश्लेष के मनु लोकादयः, आचार्य संकुल आचार्य भट्टनायक तथा धनमधनुषवाचार्य के सिद्धान्तों की विषय आलोचना करने के साथ-साथ पञ्चतन्त्र तथा उनके द्वारा कथित अर्थव्यवस्था सिद्धान्तों की भी आलोचना की गई है। इस अध्याय में इन सभी आचार्यों के सिद्धान्तों के मूल मूल आर्थिक मतवादी तथा भीमाद्या आचार्य शौच-वर्णन तथा वैदिक वर्णन आदि का भी प्रसंगोपयुक्त परिचय देते हुए यह सिद्ध किया गया है कि सभी मत किसी-न-किसी वर्णन की धारणा पर आधारित होने से विभिन्न दृष्टिकोण उपस्थित करते रहे हैं। सभी की अपनी सीमाएँ हैं, तथापि पूर्ववर्ती प्रत्येक आचार्य ने परवर्ती आचार्य को इष्टिमान किया है। इस प्रकार वे सभी में विस्तारपूर्वक अध्ययन मन्त्र प्रस्तुत करते हुए अन्त में एतद्विषयक विचार विकास में आचार्यों के ज्ञान

का महत्त्व स्वीकार किया गया है । १

निष्पत्ति' है सम्बन्ध रखने वाले 'साधारणीकरण-सिद्धान्त' का बिचार पृथक् रूप में नीचे अध्याय में किया गया है जिसमें संस्कृत के समस्त भाषाओं के मन्त्रों का विवेचन और सार प्रस्तुत करने के साथ ही प्रागुक्त हिन्दी मराठी तथा अंग्रेजी लेखकों के विचारों का आचार ग्रहण करते हुए प्राचीन भाषाओं के मन्त्र की उचित रूप में प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया गया है । अनेक हिन्दी मराठी-लेखकों के साधारणीकरण-सिद्धान्त पर किये गए धारों का अन्तर्ग्रही भी किया गया है । 'साधारणीकरण' के साथ-साथ 'साधारण्य सिद्धान्त' की संक्षेपी हिन्दी तथा मराठी-लेखकों की उचितता तथा विवेचन को ध्यान में रखकर त्रुटिपूर्णता सिद्ध की गई है । धर्मशास्त्री द्वारा कथित 'अध्यात्म काटि की रत्नानुमति' को उन्हींके शब्दों के आचार पर रसाभास सिद्ध किया गया है । साधारणीकरण के सम्बन्ध में मेरे निष्कर्ष इस प्रकार हैं

१ साधारणीकरण रसाभास के लिए अनिवार्य स्थिति है किन्तु वह रसाभास कदा होने की अनिवार्य शर्त नहीं है । साधारणीकरण के बाद भी रस न आकर बौद्धिक लुप्ति-मात्र हो सकती है, जैसे शब्दों की अन्वयितियों से होती है ।

२ साधारणीकरण का धर्म समस्त सम्बन्धों का परिहार है किन्तु केवल इन्हीं रूप में कि सम्बन्धित भाव किसी एक के ही होकर नहीं रहे जाते बल्कि सबके द्वारा प्राप्त बन जाते हैं । इसमें बिभाषादि सभी का साधारणीकरण होता है । यद्यपि उसके दो धर्म हो सकते हैं (अ) वैय-नाम ज्ञान और विशेष सम्बन्धों के ज्ञान की योगता-निष्ठि तथा (ब) काव्य वर्णित भाव का साधारण रूप से सभी सहृदयों के द्वारा अनुभव होता ।

३ साधारणीकरण में व्यक्ति विविधता का पृथक्ता अभाव नहीं होता बल्कि वह वैयता के किसी ऐसे गहरे स्तर में अवस्थित हो जाती है जहाँ रह कर कथा-अवस्था में बाधक नहीं होगी मह्य हो जानी है और अवशेषपूर्वक स्तरण भाव की भाँति ही अवस्थित होकर रस की सहायता करती है ।

४ साधारणीकरण के साथ साधारण्य की कल्पना में धर्मिक त्रुटिनाशों और दोष हैं । वस्तुतः साधारण्य न मानकर साधारणीकरणनिष्ठ धर्मानुष्ठान प्रकाशता का अन्तर्ग्रही स्वानुमति-मात्र ही रस की अवस्थितिधारिणी माननी चाहिए । अन्तर्ग्रही धर्मानुष्ठान ही रस है । ज्ञान की ऊपरी मह्य की धरद्वार काव्य रूप में अन्तर्निहित स्वानुमति का जया देना है । रस की 'वेदाङ्गतरंगमन्त्र-चुम्पता' इत्यादि है कि वह बौद्धिक व्यापारों व अन्तरात्म के द्वारा हृदय अन्तर्ग्रही बनाता है ।

१. कवि के सम्बन्ध में सुलसबी का मत स्वीकार किया जा सकता है। आत्म प्रसारण ही सुल है। आत्म विकास है। कवि अपनी धनुमुष्टि को ही धुँधरे तक पहुँचाता है। धीरे इसलिए वह एक रूप में कवि धीरे धुँधरे में सङ्क्रमण बना रहता है। कवि वह कर्तृत्व के कारण है। धन्यवा वह भी सङ्क्रमण ही है। इसीलिए कहा भी गया है 'कविस्तु सामाजिकतुल्य एव'। कवि धीरे सामाजिक सामाजिक होकर एक ही स्तर एक ही भावभूमि पर उपस्थित होकर रस पान करते हैं।

पौषर्षे प्रथम में रसास्वाद्य कीर्तक के प्रसंगत क्रमक रसाद्यक रसास्वाद्य का अधिकारी रसास्वाद्य का स्वरूप और ब्रह्मानन्द-सहोदरता की ग्याम-वसुत साध्य-वर्धन योग-वर्धन छटित-वर्धन तथा धन-वर्धन की विशेषताओं के प्रकाश में परीक्षा की गई है। एक-मात्र धन सिद्धान्त ही ब्रह्मानन्द सहोदरता सिद्धान्त की मूल्यी सुलसबी पाता है। यों ब्रह्मानन्द सहोदर बहकर रस को मौक्तिक तथा प्रतीकिक दोनों प्रकार की धनुमुष्टियों से विलक्षण कहना ही प्राचार्यों का उद्देश्य जान पड़ता है। योग के सम्बन्ध में कविता धनुमुष्टी भूमिका का विस्तार से विचार करते हुए रस को उचीसे नहीं धनितु विसोका स्थिति से भी प्रसम्बद्ध सिद्ध किया गया है। सुलसबी के इस विचार से मैं सहमत नहीं हूँ कि रस का सम्बन्ध मनोमय कोश से होता है। रस की विशदता को प्रामाणिकता में मुझे विश्वास नहीं है। तीसरा प्रश्न कसण रस की आत्मन्धानुमुष्टि को लेकर किया गया है। संस्कृत ही तथा सभी साहित्यों में यह एक विचार-प्रसंग प्रस्तुत रहा है, अतएव अनेकी तथा मराठी आदि के साहित्यकारों के मर्तों पर प्रकाश डालते हुए यह सिद्ध किया गया है कि उस स्थिति को कोई भी प्राचार्य निदान्त सुलसम नहीं मानता। अभिनव युक्त की दृष्टि से विचार करके देखें तो हमें अनुभव तो प्रवर्धित भाव का होता है और इसीमें लेखक की सफलता भी है, किन्तु वह अनुभव विभिन्न-विभिन्न होने के कारण अथवा अतः सुलपूर्वक संशय होने से औपचारिक रूप में सुलसम कहा जाता है। आस्वाद्य ही रस है और आस्वाद्य प्रवर्धित भाव का ही होता है। रसास्वाद्य में उपस्थित होने वाले अभिनव युक्त-कवित विचार का समर्पण करते हुए मैंने यह स्वीकार किया है कि विभिन्न-विचार के बिना पाण्डित्य तथा सङ्क्रमण भी काम न होंगे। रसास्वाद्य के लिए धन-काव्य में काव्यात्मककरण सामग्री बहुत उपयोगी सिद्ध होती है।

छठे प्रश्नाद्य में रसामास का स्वरूप निश्चित किया गया है। मेरा विचार है कि रसामास का सिद्धान्त काव्य में नैतिकता का सिद्धान्त विचार करता है। विशदभाव विशदभाव तक के संस्कृत के प्रायः सभी भाव्य प्राचार्यों के मर्तों पर

बिचार करते हुए यह विचारया या सङ्गता है कि इस दृष्टिकोण में भीक्षित है। छात्रनीय उद्धरणों के प्रकाश में प्राचीन धार्मिकों द्वारा रसाभास को भी रस के प्रत्यक्ष मानकर उसे प्रायः रस ही मान लेने के बिचार की समीक्षा करके उनके जीवन का समर्थन भी मैंने किया है और रसाभास का धर्म रसों में परिवर्तन मान्य ठहराया है। मेरा बिचार है कि रसाभास भी चरित्रोद्घाटन के हेतु काव्य में आवश्यक स्थान का अधिकारी है।

सातवें अध्याय में रसों का भेदोपभेद-सहित वर्णन किया गया है किन्तु गुरुवार जैसे सुविशेषित रसों के निरूपण में विष्टपेयसु वचन के लिए प्रति संक्षिप्तता का ध्यान लेना ही उचित जान पड़ा है। हास्य रस के सम्बन्ध में संश्लेषी में प्रचलित सभी धर्मों पर बिचार करते हुए उसके भेद निश्चित किये गए हैं। कारण तथा विप्रसन्न की पुनर्कथा निश्चित की गई है तथा भक्ति एवं वात्सल्य रसों की भी प्रतिष्ठित रसों के प्रतिरिक्त प्रतिष्ठित किया गया है। निवेदन है कि मैंने पक्षी बार बारसम्य रस को कई भेदों में विभाजित करके विदोष-वात्सल्य के मध्यस्थित प्रकाशस्थित प्रकाशगत तथा कष्ट वात्सल्य नामक भेदों का निरूपण किया है और सोदाहरण उनकी पुष्टि का प्रयत्न किया है। इसके प्रतिरिक्त लीन्य मृग्य धर्म व्यसन दुःख सुख उदात्त उदत्त पारस्पर्य कार्यन्वय जीवनक बाह्य प्रकाश माना प्रसन्न अन्ति तथा रस भक्ति धारि तथाकथित रसों का संयोजन किया है। मूलतः रस को एक मानकर भी धीवर्णिकता के लिए ११ रसों की स्वीकृति मुझे श्वायोरमुक्त मान पड़ती है। मुझे डॉ. बाटवे एवं काका कानेलकर द्वारा रीढ़ एवं भीमत्स रस की उपेक्षा स्वीकार्य नहीं है। डॉ. बाटवे द्वारा प्रस्तावित और रस में रीढ़ की सम्पूर्ण निश्चित नहीं। इन विषयों के प्रतिरिक्त इन अध्याय में रसों की परस्परप्रतिष्ठा विरोध तथा रसराज्य पर भी संक्षिप्त बिचार प्रकट करने हुए गुरुवार को रसराज माना गया है।

अन्तिम अध्याय उपसंहार में नवीन नवीन-नीतिवों धर्मार्थ प्रपतिवादी नवीनविशेषणवादी प्रभाववादी मौल्यवादी धर्मिध्वजनावादी धारि की प्रतीक्षा के परवाना उद्देश्य एवं भी चोचिन किया गया है और प्रपतिवादी नाभूतिक धर्म तथा आचार्यजीकरण की समानता और उनके भेद पर प्रकाश डाला गया है। धर्म में नवीन नवीन के निष्ठाओं और रसक्य पर दृष्टिपात करने हुए उनके समर्थकों या प्रतिपक्षियों द्वारा उठायी गई धारितियों का रस निष्ठा के प्रकाश में समर्थन करते हुए इन निष्ठाओं की वर्गीकृत उद्धार और वात्सल्य को समर्थन का प्रकाश लापन माना गया है। जो नीति का यह निष्ठा काव्य-वाच्य

विद्वान्नों में घटती घोर मानवीय विरोध गुणों की आकलनात्मक दृष्टि में परमेश्वर महत्त्वपूर्ण है। इसमें निश्चय ही नवीनता के लिए पर्याप्त अवकाश स्वीकार किया जा सकता है और इसकी भीमाओं को खाने में समन हुए छात्र या इसे काय-नयीता का एक महत्त्वपूर्ण मानव्य मानना उचित होगा।

इस रूप में ओष-प्रबन्ध का यह गण्ड भी यह निश्चय कर लेगा कि मैं भारतीय पक्ष को उनका वास्तविक स्वरूप में समने का प्रयत्न किया है तथाकि मेरा यह दावा नहीं है कि इन विषय में अब कोई बात कहने की राह ही नहीं गई है। विकासमान साहित्य-क्षेत्र में अन्तिम बात कहने का दावा करना उचित नहीं है—प्रगति पर रोक लगा देना है। यदि अन्तर्मुखि है लेकर आज तक बेसी घान वाली आचार्य-परम्परा पर दृष्टिपान किया जाए तो यह दावा निरुपमा योग्य हो सकता है इसे आजमें मैं कटिनाई न होवी। फिर भी मुझ विस्मात है कि प्रस्तुत संकट विचार की नवी विद्याओं व्यवसा नहीं बन्तर्ध्यों को छात्रने माने में महायक अवश्य होगा और इसे ही मैं अपनी सफलता मानता हूँ।

इन सम्बन्ध में यह अवश्य मूख्य है कि पुनर्वसन के कारण विद्वान्नों की रक्षा करने का भी यत्न-तन्त्र नून रूप से परिचर्चन करने की आवश्यकता हुई है और विशेषतः छात्रागणिकरण विद्वान्नों को कुछ घोर विस्तृण रूप से दिया गया है। यह भी कम महत्त्वपूर्ण लक्षणा न हावी कि इसके प्रकाशन से पूर्व ही एकाध मित्र ने अपने संबंधों में मुझे सूचित कि बिना व्यवसा अपनी दृष्टि में इनका अन्त्येक नियमिना ही वास्तुनिधि है इसकी छात्रणी का उपयोग कर लिया है। मैं इसे अल्प की मान्यता का लक्षण मानता हूँ।

इस कृति की पूर्णता में निम्न विद्याओं से उत्पन्न भी मुझ सहयोग मिला है उन सबका मैं धातुर करता हूँ। मैं नहीं समझता कि तुलसी के समान इसे 'नामापुराणविषयमामयसम्मत' कहकर इनकी उस मानना को किसी प्रकार भी मैं ठेस पहुँचाईया या अपने चिन्तन की अवमानना करूँगा। निश्चय ही मैं अपने पूर्ववर्ती सभी लेखकों के प्रति कृतज्ञ हूँ और अभी आचार्य-परिचित में नवी नई बोझने वाले इस ओष-प्रबन्ध के निरुसक अध्यास्यर डॉ. मुन्दीरामजी धर्मा नाम एस ए पी-एच टी डी मिर् के प्रति अष्टा के पुष्प अर्पित करता हूँ। यदि उनके सज्ज आचार्य और विमलानु ज्ञान का सहारा न मिला होता तो यह शीघ्र धातुर अधीपित ही रह जाता। प्रसिद्ध भराठी लेखक श्री ओष गुजराती लेखक श्री डोनरराम श्रीलहास मनकर प्रतिर आधुनिक शास्त्रीय विचारण डॉ. राजभन मुहूर्धर प्रा हेमचन्द्र बोधी बन्धुवर डॉ. प्रेमनारायण शुक्ल तथा महर्षि कृपालु उन्नासमूर्ति प्रा विमोचन पन्थ (वासी विरवविद्यालय) का

मैं अनेक रूपों में कृतज्ञ हूँ जिन्होंने पुस्तकों की मुद्रणा देने वास्तुमिति देकर सम्मति देने सुविधापूर्वक बूझने नमरों में ठहरने और पुस्तकालयों से अध्ययन करने में मेरी समित सहायता की है। पुस्तकालयों में मैं काफी नया ललनक-निबन्धविद्यालय के पुस्तकालयों के अतिरिक्त कमकता की मेहनत लाइब्रेरी और उनके प्रबन्धकों का आभार स्वीकार करता हूँ और मण्डारकर थोरिएटन रिसर्च इंस्टीट्यूट पुना के ब्यूरेटर बी पी के गोडे के प्रति नमित हूँ जिन्होंने मुझ पत्र-व्यवहारों की कामची टंकित रूप में भेजी और इस रूप में मेरी अभीष्ट सहायता की। धरनी पत्नी श्रीमती कमला बीछित एम ए को धन्यकमुनी सहायता और सावना के लिए धन्यवाद कैसे हूँ कृतज्ञता कहे प्रकट करें? और इसे प्रकाश में लाने वाले मुहूर्त प्रोप्रकाणवी तथा देवराजजी के प्रति आभार प्रकट न करें तो क्या उचित होगा ?

धोरखपुर

आ० प्र० दीक्षित

ॐ

बिबो ॥ मां बृहवो अन्तरिक्षात् अपां स्तोत्रोऽभ्यपपत् रसेन ।
समिन्त्रियेय पयसाऽहमग्ने अन्वोमिर्वह्ने सुकृतां कृतेन ॥

—अथर्ववेद १-१२४-११

धुलोक से बृहत् अन्तरिक्ष में होता हुआ तुम्हारे धनुषह-रूप बल का एक
स्वल्प बिन्दु अपने समस्त रस के साथ मेरे ऊपर गिरा । उसे पाकर है परम
बलानु देव । मुझे ऐसा धनुष्यब हुधा वीर मेरे सबसे सुकृत सकल हो गए । मैं
कृतार्थ हो गया । मुझे आरम-वृत्ति, ज्ञान वेद-आत्म तथा बल सबने कृतकृत्य कर
दिया । मैं सबके आत्मन्त्रय फल से संतुष्ट हो गया ।

तुम्हारी कल्याण का कष्ट एक ।

आज मिला है मुझ आत्म से, भागे कष्ट अनेक ॥
उस प्रक्षरामय बृहत् रघर्ष से अन्तरिक्ष में आया ।
अल का बिन्दु रसीला मेरे क्षिप सपन धन साया ॥
उसकी सरस मधुर वर्षा में मैंने सब-कुछ पाया ।
ज्ञान, आरम-वृत्ति बल-वृद्धि-फल, सकल सौख्य मनसाया ॥
नाथ । तुम्हारी स्वरूप बल से अन्म-अन्म की व्यास बुझी ।
मैं सताय हो गया, वृत्ति की अब न रही आशा बलम्भी ॥

— टीका ।

विषय प्रवेश

दैनिक व्यवहार में 'रस' शब्द का प्रयोग अनेक अर्थों में किया जाता है। जब कोई मन्त्र के रस धबका रसगुण्य के रस की चर्चा करता है तो वह एक विषय तरल पदार्थ की ओर संकेत करता है। इसी रस शब्द के विभिन्न अर्थों में प्रयोग का संकेत उस समय भी मिलता है जब साक के रस की चर्चा की जाती है। इस रस की चर्चा करते हुए मिठास या मुलाई की मिल्नता का भाव नहीं रहता केवल तरलता का ध्यान रहता है किन्तु जब पद्यों का वर्णन किया जाता है तो एक साव कटु तिक्त, कषाय अम्ल लवण तथा मधुर रसों का ज्ञान होता है।

बाण्टी का रस मधुरता का बोध है। कभी कभी यही रस नेत्रों से धनककर प्रेम का स्वरूप धारण करता है। अतएव व्यवहार में 'रस धनकना' तथा 'रस नीलना' जैसे प्रीति भाव के व्यञ्जक शब्दों का प्रयोग प्रचलित है। कभी इसी रस को 'गोरस' कहकर उससे इन्धिय-मुक्त का बोध कराया जाता है और कभी इसी 'गोरस' का धर्म ग्रहण किया जाता है। ब्रजभाषा के कवियों ने 'गोरस' का इन्हीं दोनों अर्थों में प्रचुर प्रयोग किया है। यथा—'गोरस बूँद फिरत हो गोरस बाहुन नाहि धबका' 'रत्नाकर जी की पत्नि—गोरस के नाम नाम बस के बहादुरी मे गोरस धन्य मे इन्हीं अर्थों का प्रयोग कराया गया है। कभी उन्ने धन्य का गन्ध स्वर्गादि मुण्डों के साथ प्रतिष्ठित किया जाता है और कभी रमरस रसकेमि या रमरीति कहकर उससे रति भाव का धर्मव्यञ्जन किया जाता है। कभी रस जब 'अपरस' हो जाता है तो मोहय की विषय चमत्कारक तरलता का विचार उसके साथ जुड़ जाता है। इन 'अपरस' का प्रती पीन हुए नहीं पचाना। रत्नाकर जी ने अविना गोविन्दाधों का वर्णन करते हुए इसी अरस की चर्चा निम्न बतिया में की है

अपरस पीबत अपान ना हुते ओ तब
तोई सब सोत हूँ उबरि विरिओ करै । उ ॥ १ ।

कभी-कभी यही रस भक्त के लिए राम या कृष्ण-कथा का रस घीर बाहुन के लिए बहरस बनकर कानों में भर करता है। इस का मैं रस आनन्द का स्वरूप बारण कर सेता है। यह बहरस ही वा जिसके साक्ष्य में विहारी की रात्रिका भी कृष्ण को छुटाने के लिए भये-भये प्रयोग करती है।

बहरस लालच लाल की मुरली बरी सुकाम ।

लौह कर, भीहिन हूँत देन कहै नहि बाप ॥

बैद्यनाथ रस चक्ष का प्रयोग रसायन तथा पारब के अर्थ में करते हैं। कभी इससे बीर्य का अर्थ ग्रहण किया जाता है, घीर कभी वन का। प्राचीन भाषाओं में मद्रकाय्य में इसका प्रयोग असीर तथा त्रिहृन्निमग्राह आर्युर्वेद में रस शब्द पदार्थ के रूप में किया है। कुमारसिन् ने इसे पृष्ठी का व्यवहार कम बाहु, आकाश घीर अम्ब में निहित गुण माना है। आश्व पुनर्वसु ने पहरस के अर्थ में इसका प्रयोग करते हुए इसकी योगि वन बताया है। निमि ने पहरसों के अतिरिक्त छार को भी एक रस माना है।^१

आश्व मे यह भी बताया गया है कि अक्ष्य बीज्य सिद्ध तथा वेव इन बार प्रकार के ओज्यों के भोग द्वारा नासारस की उत्पत्ति होती है। इस रस की वनरूप बदेव घीतम यमुन, स्निग्ध घीर बतिधीन बताया गया है। रस घीर घीर बाहुनों का पृष्टिकता है। रस की मृदुता ही घनीयता का कारण है। इनका आत्मिक स्थान हृदय है तथापि यह सर्वदेहघर है।^२

अभिप्राय यह है कि रस शब्द का प्रसंगानुसार भिन्न भिन्न अर्थों में प्रयोग किया गया है। इन्द्रिय-सम्पर्क का बोधक होकर भी रस में आनन्द अथवा स्वाद का भाव निहित है।

कोप-मेवको ने इस शब्द के प्रायः छल्ल सत्री अर्थों को एक स्थान पर संक्षिप्त करने का प्रयत्न किया है। विश्वकोष^३ में गन्ध स्वाद विष राम भृंगार,

शब्दार्थ में रस इस बीर्य यम्मु तथा पारब सभी के लिए रस चक्ष का प्रयोग किया गया है। अमर-कोषकार ने भी-बीर्य में रूप गन्ध आदि के साथ रस का वर्णन किया

१ वासुदेव ए हिन्दु आर्य इन्द्रियन किलासकी भाग २ पृ ३३७।

२ अक्षयं विस्तारित ४ ७१।

३ रसो गन्ध रसो स्वादे निरुद्धी विपरायको।

भृंगारानी इवे बीर्य देह आरम्भ पारदे ॥—विश्वकोष

है। और उनी वर्णों के अनुसर्जन सिक्तादि पद्यों का भी उल्लेख किया गया है।^१ वैश्य-वर्ण के अनुसर्जन पारव वर्णों में तथा नागाव-वर्णों में श्रु वाराह के लिए इसका प्रयोग हुआ है।^२

प्राचीनता के विचार से रम शब्द का सम्प्रथम व्यवहार वेदों में हुआ है। 'अग्नेर' में रस कमी गो-धीर के लिए, कमी सोमरस के हेतु अथवा कमी रस-मुल्ला का प्रकट करने के लिए प्रयुक्त हुआ है।^३ एक ब्रह्मोपनिषद् में रम स्वप्न पर रस को उत्क के पर्याय के रूप में ग्रहण शब्द का व्यवहार किया गया है।^४ 'अथर्ववेद' में 'रसो गोपु' प्रविष्टो म' (१४-२-३८) तथा 'रसो न मृष्टो न क्लृप्तो न' (१४-२-३८) के द्वारा रस का भिन्न अर्थों में प्रयोग मिलता है।

वेदकाल में रम केवल मधु या सोमरस अथवा दुग्ध का ही अर्थ होता रहा। इनके मूलस्थान स्वाद की भावना का आधार लेकर उपनिषत्काल में यही रम शब्द मुक्तार्थ का बोधक होकर प्राणस्वरूप माना जाने लगा। 'बृहदारण्यकोपनिषद्' में रस को छारमृत शब्द कहा गया है।^५

साहित्यिक क्षेत्र में रस का जो परिणाम स्वीकार किया गया है उसकी परतना बहनुत तैत्तिरीयोपनिषद् के आधार पर की गई जान पड़ती है। 'तत्तिरीय' में ब्रह्म का ही रसरूप ठहराया गया है। यही ब्रह्मविद् ब्रह्मन् है, क्योंकि ब्रह्मविद्वान् से जगत् सृष्टिरूप और दुःख का अनुभव करने वाला यह ब्रह्मविद् इन रसमय परब्रह्म को पाकर ही आनन्दित होता है। 'छान्दोग्य ब्राह्मण' में भी रम शब्द का व्यवहार करते हुए उसे 'मधु के पर्याय के रूप में 'रसो वै मधु' वंति' में प्रस्तुत किया गया है। मधु पशुरस का बोधक है और मधुरता आनन्द का। अतएव यह विचार भी आयामी विचारकों के बहुत समीप पड़ा।

पूर्व विवेचन में यह स्पष्ट है कि रस शब्द निम्न प्रकार एक ओर तो शुष्क अणु की ऐन्द्रियता में मग्न रहता है और दूसरी ओर यही परब्रह्म के समीपतर

१ वर्ण अक्षरी मन्त्र रस उपनिषद् विषया समी। अथर्वकोष पंक्ति १६१।

२ तिलो अथर्ववेद रसाः भुक्ति तद्वत्पुण्यमी विष्णु। बही पंक्ति १६२।

३ श्रु वाराहो विवे भीर्षे गुण रागे इवे रस। बही पंक्ति १७८१।

४ अग्ने रसरस ब्राह्मणे। ऋ १-३० २। तथा—रसाह रसो मधुपयो वराज। ऋ ६-४४ ११।

५ या व शिवमयो रस तस्य भावयत न। ऋ १०-६२।

६ प्राणो वा अणामा रसः—पुनराण्यकोपनिषद्।

७ रसो वै त। रस ह्यवर्णपरपाञ्चगौ अजनि। २।३ १।

होता हुआ मनोकिंक मानस का बोध कराने तथा । तात्पर्य यह कि मौलिक रूप में रस इन्द्रिय-विशेषजन्य आस्वाद का बोधक है और मानसिक रूप में वह सर्वथा मनोकिंक मूलक तथा प्रतीक्षित होने के साथ ही आस्वावरूप भी है ।

‘आम्बाय’ में रस घाठ प्रकार का बताया गया है । यथा इत अठार बीसों का रस आभार पृथिवी है पृथिवी का रस जल है जल का रस उस पर निर्भर करने वाली ओषधियाँ हैं, ओषधियों का रस उनसे पोषण पाने वाला मनुष्य-शरीर है मनुष्य का रस बाण्टी है बाण्टी का रस आत्मा है आत्मा का रस साम है और साम का रस उत्पीन है । संभव है कि साहित्यिक क्षेत्र में रस के केवल घाठ विभेदों की स्वीकृति का आधार भी यही उक्ति हो ।

यद्यपि विद्वानों ने ‘नाट्यशास्त्र’ प्रणेता भरतमुनि को ही रस की साहित्य शास्त्रीय वर्णन करने का विशेष श्रेय दिया है तथापि ‘नाट्यशास्त्र’ तथा अन्य ग्रंथों से स्पष्ट है कि भारत से पूर्व भी अन्य प्राचाओं^१ साहित्यशास्त्रीय दृष्टिकोण से नाट्य आदि के प्रसंग में रस का वर्णन किया होता । यही इतिहास का विवेचन हमारा लक्ष्य नहीं है अतः एव प्राप्त सामग्री के आधार पर हम केवल भरत के रस-विवेचन से ही विचार आरंभ करते ।

भरत ने नाट्य की पाँचवाँ चैद कहा है । उसकी सामग्री समस्त वेदों से ग्रहण की गई है । रस का प्रबर्तन में ग्रहण किया गया है । (ना घा श्री १।१७) । रस ही नाट्य में प्रधान है अतः उसके बिना कोई नाट्यार्थ प्रदर्शित नहीं हो सकता । (न हि रसास्ते कश्चिदर्थं प्रवर्तेते—ना घा श्री १ ७१) । नाट्य के सम्मर्जन पाने वाले अभिनय सभी वृत्ति प्रवृत्ति आदि को एक साथ रखकर भी उन्होंने रस का ही प्राथमिकता दी है (वही १।१) । उनका विचार है कि रस तथा भावों की उचित व्यवस्था रख सकने वाला व्यक्ति ही नाट्य रचना में सफल हो सकता है । जो इस व्यवस्था को जानता है वही उन्नत निष्ठि का अधिकारी है ।

१ एवां पुराणान् गृह्यते रसः । धृतिर्या आसी रसः । अप्रामोदययो रसः । प्रोषधीनां बुधयो रसः । पुनस्य वायु रसः । वायुश्चैव रसः । आच तान रसः । ताम्ब जह्वीयो रसः । एव ज १।१२ १ ।

२ ब्रह्मा इहिल तदाशिव भरत ब्रह्मभरत तज्ज नग्री धा नमिरेद्वर वामुनि भरतबुद्ध आदिभरत तीर्थाऽनि शिलालिङ्ग, इत्यादयः ।

३ एवम् रतादय न वाग्ध वज्रवरा नातेके स्मृतः ।

व एवमेवान् जानानि त गच्छेन्ति तिष्ठिनुत्तमान् ॥ वही अ ७ इतो १२४ ॥

भरत का विचार है कि नट का काम एक कुशल मात्सी के कार्य के समान है । मात्सी उपवन के भिन्न-भिन्न रंगों वाले सुग्घर-सुग्घर पुष्पों को कुतकर एक दूसरे के साथ धम्मन्त योग्यतापूर्वक सूँघता हुआ उन्हें मात्सी का रूप देता है। नट भी भावों के प्रवर्धन के हेतु अनेक प्रकार के साधनों का उपयोग करता है । विविध धम्मन्त मेलों का उपयोग करता है । ऐसा करने से ही उसे रस के सम्पन्न करने में सफलता प्राप्त होती है ।^१ कहा जा सकता है कि नाट्य में रस का वही स्वाग है जो मात्सी में विविध रंगों तथा सुगन्ध का है । रस नाट्य में सुगन्ध तथा सौन्दर्य का विधायक है ।

भरत के परवर्ती काल में रस-निरूपण को विस्तृत और विस्तृत प्राप्त हुई । इस उपलब्धि में केवल रसवादी लेखकों का ही योग नहीं रहा बल्कि केवल नाट्य का विचार करने वाले या केवल साहित्य परवर्ती विवेचक चर्चकों की प्रेरणा ही नहीं मिली बल्कि भरत के परचात् काव्य-धारी और आत्मा की कल्पना करने वाले जो अनेकानेक साहित्यिक सम्प्रदाय उपस्थित हुए, इस तथा काव्य दोनों प्रकार के काव्य विचारकों के जो इस उपस्थित हुए अथवा वर्धन सिद्धान्तों का अनुशीलन करने वाले जो सम्प्रदाय प्रचलित हुए उनसे भी इस विषय में विशेष एक महत्त्वपूर्ण योग मिला । रस सिद्धान्त को परोक्ष अथवा अपरोक्ष दोनों रूपों में तन्त्री सम्प्रदायों से जो सहायता मिली है उनमें अर्धवारवाहियों में भानुदत्त बप्पी चम्पट तथा दम्भक का नाम विशेष महत्त्वपूर्ण है । बम्पेतिवादी मुक्तक श्रीशिववादी क्षेमेन्द्र तथा ध्वनिवादी आत्मवर्धन एवं पञ्चिपञ्च ने रस विवेचन की दृष्टि को सुनिर्मल और प्रौढ़ बनाने का अर्धसंगीय कार्य किया है । नाट्य-शास्त्रों की रचना करने वाले वर्णनय धारदातनय धिक्भूपान तथा रामचन्द्र मुखचन्द्र ने पुराने विचारों को नुरूप्यता और सुनियोजन के साथ व्यक्त करने का प्रयत्न करने के साथ साथ नवीन विचार-सम्पत्ति के रस-शास्त्र को समृद्ध बनाया है । काव्य-काव्य को ही उपजीव्य बनाकर शास्त्र लिखने वाले योग्य और भानुदत्त आदि ने नई स्थापनाओं के नवीन दृष्टिकान दिया है । भरतनृप की व्याख्या करने वाले लोक्तत शंभुच भट्टनायक तथा ध्वनिनय पुष्प एवं पञ्चिप राज ने अथवा ध्वनि के विरोधी महिमनट महोदय ने आरतोय वर्तनों की विष्टी लवापर इन पीछे को प्रवृद्ध होने और विराट् होकर सब पर द्य जाने का मामर्त्य प्रदान किया है और लोच भूमि का सहारा लेकर भी धनीनिक आत्मानन्द ।

१ मात्सीविषयं चापुष्पविषयं प्रख्याति आत्म्यहृत् ।
पङ्गोवावरत्नवीरस्तथा नाट्यं प्रयोजयेत् ॥ वही १६।१०६ ।

की समानता में उपस्थित होने वाले रस को महनीय और काव्य बना दिया है। इसी प्रकार मगधमूर्ति के रस में भीये हुए तरल हृदय गोस्वामी वर्ग ने प्रेम और माधुर्य के साव-साव भक्त क हृदयावेग का पुनः लेकर रस को सबका एक नवीन पदभूमि प्रदान कर दी है। जिससे रसों की धरणा में विशेष वृद्धि होने का अवसर मिला है। प्रथम ही इस कार्य के लिए श्री बीरबोस्वामी रूपगोस्वामी तथा मधुसूदन सरस्वती का नाम सर्वत्र स्मरणीय रहेगा। इनका ही नहीं संकीर्ण कर्मा ने भी रस-सिद्धान्त को धपनाकर उसकी प्रतिष्ठा बढ़ाई है और इसीलिए 'संकीर्णमुवाकर' के रचयिता चारंगदेव का नाम भी रस विवेचन के साथ मिला रूप से जुड़ गया है। यह भी कम महत्वपूर्ण नहीं कि 'अग्निपुराण' तथा 'विष्णुसर्गोत्तर-पुराण' जैसे पुराणों ने भी संकेत से रस-विवेचन को अपना विषय बनाया है। इस सम्बन्ध में नवीन दृष्टि के लिए भोज के साथ 'अग्निपुराण' का नाम तो कभी नहीं भुलाया जायगा। इनके प्रतिरिक्त इस विद्या में विश्व भाव कविराज का योग तो इसलिये महत्वपूर्ण है ही कि उन्होंने रसतरंग वाद्य की काव्य की संज्ञा ही साथ ही पाचार्य दम्भट का महत्व भी इसलिये स्वीकार किया जाता है कि उन्होंने काव्य के सभी उपकरणों का बहुत सन्तुष्टि और तरल किन्तु मननीय विवेचन किया और रस के मिला पत्रों पर प्रति संक्षेप में वर्णन करते हुए भी स्पष्ट तथा समुचित वर्णन दिया। इन समस्त लेखकों के प्रतिरिक्त एक बहुत बड़ी संख्या ऐसे लोगो की है जिन्होंने सरल रूप में रस-सिद्धान्त को समझने के लिए स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना की प्रथम काव्यालो का वर्णन करते हुए रस का भी वर्णन किया है। रस-साहित्य शास्त्र का यह विकास एक बुररी विद्या में भी हुआ और वह शिक्षा है नाविका भेष निकषण। शृंगार रस की प्रधानता का प्रतिपादन करते हुए प्रथम नाट्य शास्त्र की रचना पठते हुए कुछ विवेचकों ने नाविका-भेष का सविस्तर वर्णन भी किया है और उसके स्वतन्त्र ग्रन्थ भी रहे गए हैं। माधुर्य ने जिस प्रकार रसों की धरणा तथा नवीन रसों की उद्भावना के सम्बन्ध में नवीन दृष्टि का परिचय दिया है उसी प्रकार उन्होंने 'रमरंजरी' लिखकर नाविका भेष के क्षेत्र में भी पर्याप्त उल्लेखनीय नवीनता की वाग दिया है। इस प्रकार रस-सिद्धान्त का व्यापक विस्तार दिखाई देता है, जो विवेचकों की संख्या की दृष्टि से तो व्यापक रहा ही या सफ़ा है साथ ही वास्तविक और भरतमुनि जैसे कवि तथा पाचार्यों से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तक एक बीरबकाल तक चली आग बापी निरन्तर विकासमान और प्रथम बार के रूप में दिखाई देता है। इस चारा में जोन देने वाले सभी जगहों का उल्लेख एक इतिहास का ही विषय

है। हम यदि घोर धाने बहें घोर हिन्दी में होने वाला शास्त्रीय विकास पर दृष्टिपात करें तो पता चलेगा कि संस्कृत की उक्त पारामर्शों के समान ही हिन्दी में भी विपुल साहित्य है जो रीतिकाल के पूर्व से चमक रहा था कि विकास का रोचक घोर महत्त्वपूर्ण इतिहास प्रस्तुत करता है। यह धारणा है कि हिन्दी का रीतिकालीन शास्त्र बहुत कुछ लक्ष्य-लक्षण छुटाने में ही गया रहा और इसलिए संस्कृत के काव्यप्रकाश 'साहित्यदर्पण' धारणा 'रस-तर्पण' की धारि कतिपय पंक्ति प्रमुख घोर अपेक्षाकृत सरल एवं सन्तुलित शास्त्र-धर्मों के भावानुसार, धर्मानुसार धारणा छायानुसार में ही सकि सके की जाती रही तथा पद्यारम्भकाल के कारण बल के प्रभाव में विवेचन की कारीद्विर्मा न कुल मिल सकी तथापि आधुनिक काल में इस विषय की घोर पुनः विचारकों व्याप्त गया है और नवीन धारणा-शास्त्र के प्रकाश में विचारकों ने इस विषय पर पुनर्विचार का प्रयत्न किया है। इन काल में भी कुछ धर्म तो अनुसार धारणा टीका-संघों के रूप में ही सामने आते हैं कुछ विकास का इतिहास देकर रह जाते हैं किन्तु कुछ तुल्यारम्भक तथा समन्वयारम्भक दृष्टि का परिचय देते हैं। इस सम्बन्ध में भी यदि उसका चर्चेय किया जाय तो वह एक इतिहास का रूप ले लेगा किन्तु प्रमुखता की दृष्टि से कहें तो नव्यशास्त्र बनारसीशास्त्र तोषनिधि चिन्तामणि मधिराम कुमरतिमिध ईश्वरि मूरति मिम कुमारमणिगढ़ धीपति लोभनाथ रसनीन विचारोपास उपनाथ कबीर कपटाहि उद्विषादे, रामकवि बेनी बरीयन रसिकनीचिन्द पद्माकर बेनीप्रवीन प्रतापसाहि नवीन कवि ग्यातकवि मन्तराम सिवशास्त्राय लेख राम लक्ष्मिराम प्रतापनाथायण का रीतिकालीन लेखकों में से विषय उल्लेख करना ही पड़ेगा और आधुनिक काल में नवीन दृष्टि के प्रवेश के विचार में बाबू बुलाबराय धारणा रामचन्द्र गुप्त हरिबीर जयसंकर प्रसाद देवप्रसाद चन्द्रबनी पाण्डेय विषयनाथप्रसाद मिथ लक्ष्मीनारायण मुर्लीमु' रामद्विध मिथ तथा डा. मन्त्र का नाम विशेष रूप से लेना हीया। इनमें भी धारणा गुप्त का नाम उनके विचारों की प्रौढ़ता विचार-शक्ति की समुच्चरता सम्पन्न की प्रमुख समता तथा मनन चिन्तन की गहराई और चिन्तित धारि के लिए लेना हीया और वह मानना पड़ेगा कि धारणा गुप्त की विषय प्री या घोर समन्वयकारी विवेक-शक्ति ने रस-विचार के भव से नवीन उद्धारमाधों घोर स्वाध्याय के साध-साध पुराने विचारों की भी नवीन उद्धाररत्नों की बमोटी पर फगहर करने का प्रयत्न प्रयत्न किया है। गुप्तजी ने शास्त्रीयता की नैतिकता तथा व्यावहारिक दोनों रूपों को बनाये रखने का प्रयत्न करने का

किया है। साधारणीकरण तथा काव्य के स्वरूप के सम्बन्ध में उनका विवेचन हिन्दी में पहली बार इतनी स्पष्टता से उपस्थित किया गया है। उनकी विधि पता है मनीष उदाहरणों के प्रकाश में इन विषयों का विचार। यह धीरे बात है कि अपनी कुछ विशेष माय्यताओं के कारण सुस्त भी का मत कही-कही धारार्थ-भार्य है। पुनः हो गया हो किन्तु उनसे कारणों से उनका महत्व कभी कम न होया। इसी प्रकार बाबू बुलाकराय ने हिन्दी-साहित्य में पहली बार रसों का मनोविज्ञान से सम्बन्ध स्थापित करने का स्वाभवीय प्रयत्न किया और सुस्त मेरु हट्टि से अपने ग्रन्थ 'नवरस' में रस सिद्धान्त का सुनिश्चित वर्णन किया है। उनकी इस कार्य को मनोवैज्ञानिक दृष्टि से घावे बढाटे हुए वर्तमान लेखक डॉ. राजेश गुप्त ने अपना जोय प्रयत्न लिखा है। मनोविज्ञान के प्रकाश में रस सिद्धान्त का विचार करते हुए उसकी मनोवैज्ञानिकता का ही प्रतिपादन करता है। ग्रन्थ केवल पारंपार्य मनोविज्ञान की दृष्टि से लिखा गया है और भारतीय शास्त्रीय दृष्टि की अवहेलना के कारण एकपक्षीय दिखाई देता है। फिर भी इस विद्या में प्रयत्न की दृष्टि है यह ग्रन्थ महत्वपूर्ण है और नये विचारों का मार्ग सोमता है। हरिद्वीप जी का 'रस कलस' अपने उदाहरणों में रस के साध-साध बारम्बार रस के बहुमुखी विवेचन तथा नाविका मेरु की नवीन उद्भावनाओं और विवेचन की स्पष्टता के लिए उत्तेजनीय ग्रन्थ है। विश्वनाथ जी का महत्व शास्त्रीय समीक्षा के व्यावहारिक रूप के कारण अधिक है और चन्द्रशेखरी पाण्डेय तथा केशवप्रसाद जी का महत्व उनके साधारणीकरण तथा 'मधुमती' मूढिका को लेकर लिखे गए लेखों के कारण सर्वत्र बना रहेगा। सुधाशु जी ने अपने लेखों में मन-उत्तर रस-विवेक का परिचय दिया है। अतः उनका नाम उत्तेजनीय है, किन्तु इस विद्या में हरिद्वीप तथा धारार्थ सुस्त के बाद महत्वपूर्ण तथा विस्तृत कार्य करने वालों में श्री राजशङ्ख मिश्र एवं डॉ. नरेश का नाम सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। राजशङ्ख जी ने भारतीय शास्त्रों के ग्रन्थ के विष्णुसम्बन्ध एक ओर माण्डवीयता को बनाये रखा है। दूसरी ओर नवीन विचारों के बालीक में इस विषय का विचार करके भारतीय दृष्टि से उसका मत बिठाने का प्रयत्न भी किया है और बड़ी बात यह कि धार्मिक हिन्दी-काव्य से उदाहरण उद्धार अपने कभी-कभी विषय का सरल प्रतिपादन करने में उन्होंने प्रयत्न सफलता प्राप्त की है। एक बात प्रत्यक्ष है कि जब नर मण्डली के धार्मिक विचारक डॉ. बाटवे का धर्मिक प्रभाव स्पष्ट दृष्टिकोण होता है। मनोविज्ञान तथा काव्यग्रन्थ और रस के सम्बन्ध में दिये गए उनके विचार डॉ. बाटवे के प्रतिपादन में पूर्णतया सही

है। डॉ॰ मनेन्द्र में पाश्चात्य तथा भारतीय शास्त्र की प्रज्ञा का सम्मिलन रिचार्ज पड़ता है जिसके परिणामस्वरूप उनके चिन्तन और विवेचन में सन्तुलित दृष्टि का विकास हुआ है। अथर्व ही इस सन्तुलन की दृष्टि से सास्त्रीय विद्वद्वर्गों में वे इस समय सबसे अधिक प्रौढ़ हैं और संस्कृत ग्रन्थों के हिन्दी अनुबाधों पर लिखी गई उनकी प्रतिक्रियाएँ इस दिशा में महत्वपूर्ण कृतियाँ मानी जायेंगी। इन कतिपय वर्षोंके व्यक्तिगतों के अतिरिक्त स्पूट लेख लिखने वाला की एक बड़ी सक्रिय है जिससे इस और बढ़ती हुई रचि की प्रवृत्ति मिलती है साथ ही यह भी मय होता है कि संस्कृत के अपरिपक्व ज्ञान के आधार पर अथर्व चतु-प्रवेश के पश्चात् ही आचार्य कहलाने या आचार्यों का जगहनकर्ता बनने की धृति में भी जो बहुत से निबन्ध-लेख सामने आ रहे हैं वे विषयवर्गीय न बना हों। इन विषय में कुछ बाकी तो ऐसे हैं जो पूरे भारतीय साहित्य-शास्त्र को ही एक भ्रमेता मानकर चलते हैं और अध्ययन-मनन-चिन्तन के अभाव में नित नई और घटपटी अप्रामाण्यताओं द्वारा उस सिद्धान्त या अथर्व भारतीय सिद्धान्तों का विरुद्धाकार किया करते हैं। इन विचित्र लक्ष्णों से बचने और भारतीय पक्ष को स्पष्टता प्रदान करने के लिए हिन्दी में विद्वानों की सक्रिय प्रवृत्ति की आवश्यकता है।

यदि उस सिद्धान्त के इन विकास इतिहास पर ध्यान दें और नवीन विचारों का आकलन करते वरतें तो हमारे सामने अनेक प्रश्न उपस्थित होते हैं, जिनका या तो संकेत मात्र करके ही अब तक छोड़ दिया गया है या जिनमें परस्पर तुलना करके किसी एक पक्ष का सही निर्णय करने का प्रयत्न नहीं किया गया है या फिर यदि वह सब प्रयत्न हुआ भी है तो वह अयोग्य विचारवृत्ति है और विवेचक-मिलता के अनुसार उसके सम्बन्ध में विचार-विमर्श भी सील पड़ती है। इन सबका केवल इतिहास ही प्रस्तुत किया जाय तो भी बहुत दिनों महत्वपूर्ण होगा। यदि इन विवेचकों को उपलब्धि की दृष्टि से देखें तो कतिपय विचारणीय प्रश्न इस प्रकार सामने आते हैं जैसे—रमसामग्री में विभागादि में से सबसे अधिक महत्वपूर्ण कौन है अनुभाष और आधाय की श्रेष्ठताओं में परस्पर क्या सम्बन्ध है अर्थात् क्या आधाय की श्रेष्ठताओं को ही अनुभाष कहा जायगा और आसम्बन्ध की श्रेष्ठता किसी और नाम से पुकारी जायेंगी? क्या साहित्यिक भाव भाव कहला सकते हैं अथर्व उन्हें अनुभाष कहना चाहिए? क्या विभागादि की जो समस्याएँ निर्धारित कर दी गई हैं वे अन्तिम हैं अथर्व उनमें कोई परिवर्तन दिया जा सकता है? न्यायी नाम और अथर्व नामों के नाम से अथर्व इन नामों की कार्यवृत्ति क्या है? क्या अथर्व कुछ नाम बतायी और कुछ नथारी जाने हैं और क्या कारण

है कि इनमें से कुछ स्थायी है और कुछ संवारी ? क्या इन दोनों में कभी कोई परस्पर परिवर्तन नहीं किया जा सकता ? भरत ने जो रस-भूज कहकर उसे प्रकट किया है उसकी क्या व्याख्या हो सकती है ? उसको किसी वास्तविक सिद्धान्त से नियोजित किया जा सकता है या नहीं ? क्या रस-भूज की इन व्याख्याओं तथा धर्म शास्त्रीय भावों से कवि अभिनेता मूल पात्र तथा सहचर के सम्बन्ध में भी कोई प्रकाश मिलता है या नहीं और क्या कवि तथा पाठक की परिस्थितियों में परस्पर किसी साम्य-वैषम्य की सूचना मिलती या मिल सकती है कि नहीं ? क्या रस-भूज की व्याख्या में उपस्थित मर्तों में व्यावहारिक दृष्टिकोण की स्पष्टता है या वैयक्तिक वास्तविकता का जो सहारा दिया गया है ? क्या इन व्याख्याओं में से किसी एक को सर्वव्यापी और सार्वकालिक कहा जा सकता है ? क्या साधारणीकरण का सिद्धान्त लोक-जीवन को ध्यान में रखकर चलता है प्रकृत व्यष्टि-वैयर्थ्य से प्रभावित है और व्यक्ति-भेद से कसौटियों का भेद स्वीकार करता है ? क्या साधारणीकरण का अर्थ किसी ॥ तात्त्विक कर लेना है ? क्या रसास्वादि और लौकिक आस्वादि प्रकृत रसास्वादि और ब्रह्मास्वादि एक ही हैं और यदि मिलता है तो वह किस सीमा तक है ? क्या रसास्वादि की भी किसी वास्तविक भूमि का पता लगाया जा सकता है ? क्या रसास्वादि के सभी अधिकारी हैं और क्या सभी व्यावहारिकजनित को एक-सा रस बताता है ? क्या कल्पित यथार्थ तथा वीरस्य और रस है और क्या उन्हें आनन्दारमक कहा जा सकता है ? क्या रस एक ही है प्रकृत उसके भेद भी किये जा सकते हैं ? यदि रस आस्वादि रूप है तो उसके भेद कैसे ? यदि भेद किये जा सकते हैं तो वे भेद निश्चित हैं प्रकृत इनमें परिवर्तन-परिवर्तन किया जा सकता है ? क्या सभी रस रस तथा धर्म काव्य में एक-से प्रकृतनीय प्रकृत वर्तनीय है ? क्या इन रसों में कोई प्रधान प्रकृत कोई गौण है ? क्या इनमें भी कोई वर्ग विभेद किया जा सकता है ? क्या यह एक-दूसरे के सहज प्रकृत विरोधी हो सकते हैं ? क्या प्राकृतिक काव्य की पट्टिका इन रसों के आधार पर की जा सकती है और साहित्य में प्रकट होने वाला हर भाव रसों की निश्चित सीमा में जा सकता है ? क्या इन रसों में किसी प्रकार के परिशोधन की आवश्यकता भी है प्रकृत वह सभी उपयोगी है ? क्या रस-सिद्धान्त का कोई आधार-शास्त्रीय नैतिकतापूर्ण दृष्टिकोण भी है प्रकृत वह मुक्त स्वभाव है और काव्य को इस प्रकार की किसी सीमा में नहीं बाँधता ? क्या इन नैतिक धर्मों का व्यावहारिक और न्यायिक मानकर इनमें समय समय पर परिवर्तन किया जा सकता है प्रकृत नहीं ? तथा प्राकृतिक प्रकृत सभी-पद्धतियों के प्रकाश में रस सिद्धान्त का महत्व क्या हो सकता है ? यदि

अनेक प्रश्न इन प्रश्नों में उत्पन्न होते हैं । इन सब प्रश्नों का समाधान करने के लिए पूरे शास्त्रीय अध्ययन से सज्जित हुए बिना काम नहीं किया जा सकता । केवल शास्त्रीय अध्ययन में भी भारतीय पक्ष का अध्ययन ही पर्याप्त नहीं होगा परंतु पाश्चात्य मतों का अवलोकन धारण भी आवश्यक है । इसी प्रकार भारतीय मतों की परिपक्वता के लिए भी केवल साहित्य-शास्त्र का ज्ञान ही पूरा काम न बना उसे वास्तविक उस पर पूरे विचार के लिए भारतीय दर्शन मतों का अध्ययन भी अपेक्षित है और पाश्चात्य मनोविश्लेषण भी । मात्र ही काव्य-कर्मों के विकास पर ध्यान रखना भी अनिवार्य है, जिससे बहुतों को के आधार पर निष्कर्ष की परीक्षा की जा सके । कारण यह कि यदि रस सिद्धान्त के सम्यक् विवेचन का प्रयत्न किया जाय तो उसके केवल भारतीय पक्ष की प्रस्तुत करने के लिए भी समय विविध शास्त्राधीन के मनन और चिन्तन तथा धर्मशास्त्र की आवश्यकता है । इनमें से एक के भी गहन होते ही विवेचन का सारा महत्त्व बराबारी हो सकता है । एक-मात्र साधारणीकरण को लेकर इतना विचार उत्पन्न है और साहित्य प्रश्नों में इतना वैविध्य उत्पन्न होता है कि प्रत्येक उदाहरण पर विचार करते समय कहीं-कहीं कुछ ही ज्ञान का भय बना रहता है । इसी प्रकार रस विवेक में भी इसी प्रकार की कठिनाई उत्पन्न होती है । कारण तथा विप्रसंग में सबका ध्यान और भक्ति में अन्तर करना प्राप्त कठिन हो जाता है । इसी प्रकार एक रस दूसरे का कभी-कभी इन प्रकार त्रासक बन जाता है कि उनमें से किसी एक की प्रधान बताना और दूसरे का गौण सिद्ध करना दुष्कर होता है । यही कारण है कि किसी ने कारण से किसी ने प्रस्तुत में किसी ने साधन में और किसी ने भक्ति में सबका गूढ़ का अध्ययन रसों का वर्णन कर दिया है । उन सब अतिशयोक्तियों के बीच में मार्ग बनाना और किसी एक निश्चय पर पहुँचना साधारण काम नहीं है । इस दृष्टि से यदि केवल भारतीय पक्ष को ही स्मृत कर लिया जाय तो भी बहुत है । यही कारण है कि हमें अपनी सीमाओं और विवेक की कठिनाईयों का ध्यान रखकर मात्र भारतीय पक्ष का ही विवेचन प्रस्तुत किया है ।

रस-सामग्री

आचार्य आनन्दबर्धन के विचार से साहित्य में रस की व्यवहारणा करने वाले प्रथम लेखक वास्तीकि हैं। आदिनि के शोक की असोकमय परिणति में ही रस के उत्पन्न मिश्रित हैं। शब्द-काव्य से रस का दृश्य, शब्द तथा रस सम्बन्ध लम्बीके समय में स्वीकृत माना जा सकता है। वेदोपनिषद् आदि में 'रस' शब्द के प्रयोग तथा वेद में काव्य-उत्पत्ति के वर्णन से यह अनुमान लगाया जा सकता है कि आदिनि के पूर्व मौलिक परम्परा में इसे स्वीकृति मिल चुकी थी और उनके काव्यमें इसे विशेष प्रतिष्ठा मिली। आरम्भ में इसका सम्बन्ध भरत में पूर्व माना जाता है किन्तु लिखित प्रमाण के रूप में भरतमुनि के 'नाट्यशास्त्र' को ही प्राप्त मिथ्या ही जाती है। इस प्रकार प्रयोग की दृष्टि से रस का सम्बन्ध आरम्भ से ही शब्द-काव्य से बसाई बैठा है और शास्त्र की दृष्टि से उसका विशेषण पहली बार नाट्य-शास्त्र में शब्द-काव्य के प्रत्यक्ष में मिलता है।

शब्द-काव्य की रसारमकता के पक्ष में दो तर्क दिये जाते हैं : (१) रस की कल्पना पहले नाट्य के विषय में हुई है। (२) चित्रवत् और प्रत्यक्ष होने के कारण शब्द-काव्य का प्रभाव अधिक बहुरा और स्थायी हो सकता है। ऐसी दशा में सहृदय की उत्प्रेरणा उसकी अनुभूति की रसमय बना देती है। किन्तु किसी लिखित प्रमाण के अभाव में यह कहना युक्तिमूलक नहीं माना जाता कि भरत के पूर्ववर्ती किसी आचार्य ने शब्द के सम्बन्ध में उसकी कल्पना ही नहीं की। इसी प्रकार यद्यपि आरम्भ में चित्रवत्ता के कारण शब्द-काव्य को स्पष्ट बताया है और ध्वनिगत युक्त ने भाषा में प्रकृति तथा प्रत्यक्षता के कारण शब्द का अधिकार तथा ध्वनिक प्रभाव स्वीकार किया है तथापि हमसे शब्द-काव्य में उसकी योजना का प्रभाव प्रमाणित नहीं होता और यह कहा जा सकता है कि नाट्य के अतिरिक्त काव्यों में भी चित्रवत्ता उपस्थित हो जान पर हम उन्हें रसमय मान सकते हैं। ध्वनिगत ने स्पष्ट रूप से इस बात का मान्य करती हुई कहा है कि काव्यानुभूति का सम्बन्ध अनुभूत सहृदय

से है। सहृदय यदि काव्य का धम्यास किये हुए हैं। उसके कुछ प्राक्तन संस्कार हैं तो परिमित भावार्थ के उन्मीलन के द्वारा काव्य के विषय का साक्षात्कार किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में सहृदय पूर्वापर सम्बन्ध को समझकर समुक्त स्थान पर समुक्त के सम्बन्ध में समुक्त बात कही गई है या समुक्त इसका वक्ता है यमवा समुक्त हृदय उपस्थित किया गया है। यदि प्रसन्न की कल्पना करके रसास्वादि कर सकता है।

अभिन्न के कथन का तात्पर्य वस्तुतः यह है कि हृदय काव्य यदि सभी बातों को प्रत्यक्ष रूप से उपस्थित कर देता है तो अर्थ-वाच्य में इसी हृदय की उपस्थिति के लिए सहृदय की कल्पना अपेक्षित है। उक्त कल्पना का आधार काव्य का धम्यास यदि कहा जा सकता है। कल्पना के सहारे वह सहृदय यदि के चित्रों का प्रत्यक्षवत् ही आनन्द लेता चलता है। आनन्दयकता केवल इस बात की है कि उसकी यह कल्पना हृदय-काव्य के सामान्य प्रेक्षक की कल्पना से कुछ विशेष प्रकुट कोटि की हो। अर्थ काव्य में चित्रों की उपस्थिति और उनकी प्रभावशालिता के दो चार उदाहरणों से यह बात स्पष्ट हो जायगी कि यदि चित्रवत्ता ही हृदय काव्य की घेष्ठता और रमयता का आधार है तो अर्थ काव्य की उनसे किसी प्रकार होम नहीं है। यह भी कहा जा सकता है कि हृदय काव्य यदि स्पून बुद्धि को विशेष सरलतापूर्वक साह्य है तो अर्थ-काव्य में सूक्ष्म कल्पना अपेक्षित है। अभिप्राय यह कि हृदय काव्य का आधार भौतिक है जबकि अर्थ-वाच्य सूक्ष्म के क्षेत्र में विचरता करता है। यदि सूक्ष्मता के आधार पर पारिचर्य विद्वानों के अनुसार काव्य का सम्बन्ध स्वान स्वीकार कर लिया जाय तो निश्चय ही उसी आधार पर हृदय-वाच्य की अपेक्षा अर्थ अर्थ विद्व होया।

अर्थ-वाच्य में कल्पना निम्न प्रकार चित्र उपस्थित करती है और उसका कैसा प्रभाव पड़ता है। इनका विचार करने के लिए हृदय महाकवि कालिदास १ किन्तु तम प्राचाय एव रसास्वादिस्पोरवर्षः। तच्च प्रगल्भ एव भवति वस्तु वस्तु दत्तकपक एव। यदाह वाननः सम्भर्षेण वृत्तवर्षः शेषः चित्रपदवत् विोचनावस्थानम्। इति तत्र रत्नचर्चणमा तु प्रगल्भ भावार्थप्रकृत्यो वित्या दिवत्पनान्। तदुपजोषतेन मुक्तकं। तथा च तत्र सहृदया पूर्वापरमुचितं वरित्पत्त्य ईहयत् वक्ता इतिव्यवसरेहरयादि बहुतर पीठव्यवर्ष विरपते। तेन ये वाच्यवाच्यप्राक्तनपुन्यादिहेतुवताहनि सहृदयास्तेन वरितितविधा वाच्यमोलनैर्षि वरितकुट एव साक्षात्कारवत्प काव्यार्थ स्फुरति। अतएव तेषां वाच्यमेव प्रीतिपुन्यतिहृदयप्रेक्षित वाच्यवर्षि य आ १ य १ ५ २५३।

तुलसी बिहारी सुमित्रानन्दन पन्त महादेवी बर्मा ब्रसाव तथा निरासा घाबि
संस्तुत और हिन्दी के अनेकानेक प्रतिष्ठित कवियों के उदाहरण से सकते हैं।
कालिदास का 'मेघदूत' उनकी रमणीय कल्पना के सहारे जिन अदृश्य बिंबों
को गोचर कराता है वह कितने मार्मिक है इस सम्बन्ध में उदाहरण देने
की आवश्यकता नहीं। बिंबकारों ने 'मेघदूत' की उस समस्त कल्पना के
आधार पर अनेक रम्य चित्र उपस्थित किये हैं। हिन्दी में महादेवी बर्मा
की 'श्याम' और 'बीवछिन्ना' इस बात के प्रबल प्रमाण हैं कि उनके गीत
बिंबों की मूर्तिका पर ही निर्मित हैं। इस बात की पुष्टि में पूर्वोक्त कवियों
के कठिन चित्र प्रस्तुत किये जा रहे हैं। कालिदास का हृदय-काव्य 'अभिज्ञान
शाकुन्तल' ही लीजिए, जिसके छन्दों में विविधी दुष्प्रसन्न अपने द्वारा चित्रित
शकुन्तला तथा उसकी दोनों सखियों के चित्र में कठिन चित्रों का संकेत
कला है और उन चित्रों के मार्मिक की दृष्टि प्रकट करते हुए सर्वथा एक नवीन
चित्र की कल्पना करने लगता है। यह चाहना है कि उस चित्र में वह मार्मिकी
सरिता बहिष्कृत करे जिसके सैकड़-सठ पर इस-मिथुन विमान कर रहा हो
उनके दोनों पारकों में पावन हिमालय की खेणियाँ बहिष्कृत हों जिन पर हरिण
निर्धन भाव से भुगामीन हों धूमरी और एक वृक्ष बहिष्कृत किया जाय जिसकी
शाखाओं से बरफ़ मटक रहे हों और उसकी छाया में कुण्डमुन के सींग से
अपने दाँत नयन को मृगी जुगला रही हो। कालिदास ने इन सरस कल्पना को
मानो प्रत्यक्ष रूप से चित्रित ही नहीं किया है। सहृदय के मन को बाँध देने की
शक्ति की इन चार पंक्तियों में भर दी है।

कार्या सैकतमीनहृत मिथुना भोतोबहा घातिनी

पादास्त किनो निपयतुहरिणा योरीगुणे पावना ।

घाटालभिनवस्तनस्य च तरोनिर्भातुमिच्छाम्यथ

मृद्वे हृत्पुगणस्य बाधनमनं कथ्यमाना मृगीम् ॥११॥ १७॥

हृदय-काव्य में अदृश्य-काव्य के द्वारा इन चित्र का उद्घाटन वह प्रमाणित
करता है कि कवियों की उपस्थिति में निरूप हृदय-काव्य भी अदृश्य-काव्य का
आकारी है। हृदय में न के माध्यम को 'हृदय' अर्थ 'व' यद्वादेत् कहकर हृदय में
अदृश्य का अदृश्यपूर्ण स्थान स्वीकार दिया है। यह अर्थ कथानक का घान
ब्रह्म के निरूप कथापरमन व अर्थ में भी हो सकता है और अती-तही प्रेक्षक की
धम्मर्ति में सीन करने के हेतु इन प्रकार के रम्य चित्रों का आकलन भी
उपने धम्मर्तन हो सकता है। बिना इन प्रकार के चित्रों के हृदय की मर्मनामिता
में गुणा नहीं आता।

हिन्दी कवियों में तुलसी का रामचन्द्रमय वर्णन हृदय को किस प्रकार प्रभावित करता थाया है यह कहने की आवश्यकता नहीं। सभीने राम और गोरे मरुमण के बीच विधुबहनी सीताजी ग्राम-मार्ग से निकली जा रही है। उन्हें देख-देखकर ग्राम-भारियाँ विचार करने लगती हैं कि ऐसी समोती मूर्ति और ऐसे नोमस कपेवर वाले इन सुकुमार जनों को किसने बनवाय दे दिया है। सबमुख वह रानी बिलकुल प्रजानी ही है जिनसे ऐसा किया है। अपने हृदय में उरपन्न कौतूहल की शान्ति के हेतु वे सीता से प्रश्न कर बैठती हैं—'ज्यों मान्य यह साँवरी मूरत वाले तुम्हारे कौन हैं ? सीता मग्ना की मूर्ति सीता किम सिद्धता से सम साँवले का परिचय देती है तुलसी ने हमका मोहक चित्र भग्न काव्य की निम्न दो पंक्तियों मात्र में कर दिया है

सुनि सुन्दर बदन सुधारस लाने सपानी है जानकी जानी मत्तो ।

निरखे करि लीन दे लीन तिन्हें लघुच्छाद कपु, मुसकाइ बसी ॥

गुह्यकारी कवि विहारी के प्रमियों की पारस्परिक शील-श्रील का भी एक चित्र प्रस्तुत करने योग्य है

कहत मउत रोमन निभत निभत निभत निभत निभियात ।

जरे लीन में करत हैं मयनन ही लीं बात ॥

भावुनिष कवि पन्थ विषमय बहनाओं से ही अपने काव्य की मग्ना करते हैं। उनकी रचना लौका-विहार में एक प्रत्यक्ष विष्णु सुन्दर चित्र का भावपूर्ण एक एक पवित्र में सजा हुआ है। यथा

बो काँटों से दूरत लीर पारा का कुछ कोमल शरीर ।

आनिगन करने की शरीर ।

इसी प्रकार अन्य अनेक कवियों की अनन्य पवित्रता उदाहरणस्वरूप प्रस्तुत की जा सकती है।

प्रसिद्ध पुस्तक के मुक्त आचार्य भट्टजी ने काव्य-शास्त्र में श्रवणवृत्ता का गुण स्वीकार किया है और कहा है कि दुर्गाव कवि अपने वगन के माध्यम में सहृदय के सम्मुख माना चित्र ही उपस्थित करता है। अनन्य भट्टजी का विचार मान्य ही-मो विषमयता हम पर काव्य-मात्र के रमोद्वाय समझना नहीं है। यह चित्रवत्ता विविध विभागा के अग्र और अन्तिम अंगों द्वारा साई जा सकता है और उन चित्रों का प्रत्यक्ष ही उद्घाटन किया जा सकता है।

ध २ काव्य में जहाँ विषमयता में हृदय काव्य में स्पष्ट और अत्यन्त ही

१ प्रयोगपरमपण्ये वाक्ये नास्तिरसव्ययः—यथा १ ५ २११।

है वही उसकी एक धीर भी विशेषता है। दृश्य-काव्य में समीप एवं बाध-यन्त्र का अत्यधिक सहारा लिया जाता है। मूल्य उसका अर्थ तथा दृश्य के एक विषय उपकरण है। किन्तु अर्थ काव्य में जब उपकरण सुखना रखन करते हुए घटारों की पायलों की झनकार का मृदुल संवीर्य श्रोता के कानों में बूझने लगता है तब कौन कह सकता है कि उसका हृदय धनन्य बाध से तरंगित नहीं हो उठता। मुरझी का एक-एक स्वन अर्थ के माध्यम से जब उतरता हुआ मामल तक उतर जाता है तब कौन कह सकता है कि पाशुक का हृदय धीर बाध से दमित नहीं हो जाता। निश्चय ही अर्थ-काव्य सूक्ष्मता में दृश्य-काव्य से ऊपर है और विशिष्टता में सबसे कम प्रभावशाली नहीं है। हाँ उसके लिए अन्तर की भाँस चाहिए।

दृश्य-काव्य का भार संकलनत्रय की सीमा से बिरा है। वह निश्चय ही निरापन्न नहीं है। किन्तु, अर्थ-काव्य उन्मुक्ति का सूचक है वहाँ सेलक एक एक शीघ्र चरण की एक-एक गति एक एक बटना का वर्णन करता है किन्तु वही भी उसे संकलनत्रय की बाधा नहीं सताती। पाठक दर्शक की भाँति कूटे हुए हस्तों की चिन्ता नहीं करता उससे सामने सब कुछ प्रस्तुत है केवल उसमें समता की आवश्यकता है कि वह कवि की कल्पना को ग्रहण कर सके।

जहाँ तक मार्मिकता का प्रश्न है यदि दृश्य-काव्य के दृश्य प्रेक्षक के सामने पटल पर सर्वत्र के लिए प्रक्षिप्त हो जाते हैं तो अर्थ काव्य का मोक्षक वंछित ही सहाय की विज्ञा पर अमल बास तक रहती है। वह मार्मिकता और उसके मन में सबैव बूझती रहती है। दृश्य-काव्य का दृश्य तथा अर्थ प्रागल्भ्य उस समय तक रहता है जब तक दृश्य धाँकों के सामने रहता है। अर्थ की वंछितया मन में सब के लिए पैठ धीर बैठ जाती है। अन्ध नुननुमाकर जाहे जब उनको रस लिबा जा सकता है। किन्तु दृश्य काव्य में प्रयुक्त दृश्यों का वर्णन उस धाँसाव की दृष्टि में कालान्तर में घटान हो जाता है।

महिम मनु के अनुसार काव्य का उद्देश्य जाहे वह दृश्य हो या अर्थ अर्थ केवल एक ही है धान्द। विधि-नियम तथा व्युत्पत्ति या सहाचार एवं उपदेश के अनुसार दोनों में किसी प्रकार का अन्तर नहीं है। केवल उपाय-भाषा १ 'बलशोक्तता भोमशोकीयत्वा लभ्यपिता'।

उपायवाताथग्राया भाषा प्रत्यक्षवात्कृष्टः ॥ य भा ५ २८१।

में मिलता पाई जाती है। फलभेद नहीं पाया जाता। अतः श्रम्य में भी रस की कल्पना निराधार नहीं है।

श्रम्य में भी रस की कल्पना को सार्थक मानकर हम कह सकते हैं कि भरतमुनि के द्वारा कथित 'रस-सूत्र' में वर्णित रस-सामग्री का उपयोग दोनों प्रकार के काव्यों के लिए समान ही है। अतः हम अगले अध्यायों में रस का सामान्य रूप में ही विचार करेंगे।

भरतमुनि द्वारा कथित विभावानुभावव्यभिचारीसंयोगाद्भसनिष्पत्ति सूत्र के द्वारा एक ओर वही रस-निष्पत्ति के स्वरूप का संकेत मिलता है दूसरी ओर उससे रस निष्पत्ति में सहस्रक सामग्री का परिचय भी

रस-सामग्री मिलता है। यह रस-सामग्री है विभाव अनुभाव व्यभिचारी भाव। सूत्र के अतिरिक्त नाट्य-शास्त्र के

सातवें अध्याय में पृथक् रूप से वर्णित स्थायी भाव तथा सात्विक भाव भी रस-सामग्री के अन्तर्गत ग्रहण किये जाते हैं। इन सबके सामान्य गुणयोग से ही रस निष्पत्ति संभव बताई गई है।^१ स्थायी भावों को रस-सूत्र में स्वान न देते हुए भी भरत ने छठे अध्याय में उनकी संख्या धारि निर्वीरित^२ करने के अतिरिक्त रसत्व प्राप्ति का प्रधान योग भी उन्हींको दिया है। और सातवें अध्याय में भी हमारा प्रतिपादन किया है।^३ इस अध्याय में हम पृथक्-पृथक् रूप से क्रमशः विभाव अनुभाव सात्विक भाव व्यभिचारी भाव तथा स्थायी भाव के स्वरूप और रस-निष्पत्ति में उनकी उपयोगिता के सम्बन्ध में विचार करेंगे।

विभाव

साहित्य-शास्त्र मुख्यतः रस-शास्त्र में साधारण लौकिक नामों का त्याग करके नवीन नामों की स्वीकृति की प्रकृति दिखाई पड़ती है। इस प्रकृति का अग्र रस की असीद्धता के प्रतिपादन के हेतु हुआ है। अतएव लोक में प्रचलित १ 'व्यक्ति विवेक' पृ ९

सामान्येन उभयमपि च तत् शास्त्रम् विपरिप्लव्यविषयव्युत्पत्तिकम् । केवलं स्तुत्याद्यन्याकाङ्क्षाकाङ्क्षतारतम्यापेक्षया काव्यनाट्यशास्त्रकृत्येषु उपाय-भाव भेद न कलभेदः ।

२ 'नाट्य शास्त्र' श्री पृ ४ ।

३ वही पृ ११ ।

४ वही पृ ११ तथा ४१ ।

५ वही पृ ७१, ७२ तथा पृ १७ । श्लोक १११ १२ ।

हेतु, कारण धनवा निमित्त धर्मों के लिए रस-वास्य विभाव का स्वरूप में मुख्य रूप से 'विभाव' शब्द को ग्रहण किया गया है। शास्त्र में नायिक धार्मिक तथा सात्विक धर्मिण के सहारे चित्तवृत्तियों का विशेष रूप से विभावन प्रयोज्य ज्ञापन कराने वाले हेतु, कारण धनवा निमित्त को 'विभाव' कहते हैं। विभावन का अर्थ है विशेष ज्ञान।^१ स्वाधी एवं व्यभिचारी चित्तवृत्तियों^२ धनवा रस को विशेष रूप से ज्ञापित कराने के कारण ही इन्हें विभाव कहा जाता है। 'विभावना' का अर्थ केवल ज्ञान ही नहीं है बल्कि उसका अर्थ आस्वाद-योग्यता तक पहुँचाना भी है। अतएव कहा गया है कि विभाव वासना रूप में प्रत्यक्ष सूक्ष्म रूप से अवस्थित रसि प्रादि स्वाधी-भावों को आस्वादयोग्य बनाते हैं।^३

इन चित्तवृत्ति के उद्बोधक तथा स्वाधी भाव को रस आस्वादीय बनाने वाले कारण-रूप विभावों के दो भेद बताये गये हैं (१) आलम्बन तथा (२) उद्दीपन। चित्तवृत्ति विशेष के विषयभूत विभाव को विभाव-भेद आलम्बन कहते हैं अतएव इसे विषय भी कह सकते हैं। निमित्त रूप सामग्री जिससे बाधत भाव प्रविका विक उद्दीप्य होता है उद्दीपन विभाव कहलाती है। इनमें भी आलम्बन विभाव के दो भेद होते हैं (१) विषय तथा (२) प्राप्य। रत्यादि भावों का बाधत होने में कारण-स्वल्प विभाव ही विषय धनवा आलम्बन विभाव कहलाते हैं क्योंकि इन्हें ही धनमन्त्रन करके स्वाधी भाव बाधत होता है। जिस व्यक्ति में यह स्वाधी भाव बाधत होते हैं वह जनका प्राप्यभूत होने से प्राप्य कहलाता है विभाव कारण निमित्त हेतुवृत्ति प्रयोज्यः। विभावयत्तमेन धर्मयत्तत्वाभिन्न इति विभावः। यथा विभावित चित्तवृत्तिमिति धर्मयत्तम्।

बहुभोऽर्था विभावयते धर्मयत्तत्वाभिन्नमाधवाः।

अनेन यस्मात् सेनार्थ विभाव इति संज्ञितः ॥ ना या भी ७१४।

२ बाधतभिन्नयत्तवृत्तः स्वाधिक्यविचारितस्तत्तः चित्तवृत्तयो विभावयते विभिन्नतया ज्ञायते—यै ते विभावाः ॥ काव्यानु ५ ८। तथा—तन्मन्त्रेण विभावस्तु रसज्ञापन कारणम्। १ सु १।१२६।

३ बाधनाकपतवार्तितसूक्ष्मकपैषावस्थितान् रसाधीन् स्वाधिक्यः विभावयन्ति आस्वादयोग्यतां नयन्ति इति विभावाः ॥ का ॥ टीका ५ ८६।

४ परया चित्तवृत्ते यो विषय स तस्या आलम्बनम्। निमित्तानि च उद्दीपकानि इति भीष्मम् ॥ १ न ५ १३१।

रथामी सत्प सम्पन्न सुरवीर तथा विक्रमवीर पुरुष वीर रस के विविध प्राकृति वीर रस प्राचार तथा विभ्रम एवं मायावीर-विराही व्यक्ति प्रसूत रस के बहुधा बहुमुख भीषण-तथा क्रूर उद्धत एवं सठ धादि रीति रस के आत्मन्व होते हैं। कच्छ के आत्मन्व कुछ विषय मिले रोमी तथा दधि धादि वीर निमित्त प्राकृति तथा मेघ वा प्राचार वाले या पिशाच धादि भीमत् रस के आत्मन्व होते हैं। इसी प्रकार महारथ में प्रविष्ट महानु संज्ञा में गये हुए प्रजा गुप्त तथा राजा के अपराधी सोने भयानक रस के आत्मन्व होते हैं।

इन आत्मन्वों की कोई सीमा निर्धारित नहीं है। स्वयं नायक-नायिका मेघ वर्णन में प्राचारों में पर्याप्त कल्पना-प्रयोग से काम लिया है वीर नवीन-से-नवीन अनेकानेक मेरों की अवतारदा 'हरिणी' भी उक्त होती चली आई है। इसी प्रकार प्रचुरातन काव्य-सामग्री के अध्ययन से सभी रसों के अनेकानेक नवीन आत्मन्वों का परिचय प्राप्त हो सकता है। काव्यों में बड़ समुत्त तथा भाव वाचक आत्मन्वों तक की योजना हुई है।

आत्मन्व विभागों के समान ही सारवाचनय में प्रत्येक रस के अनुकूल कतिपय विविष्टाओं के आधार पर उद्दीपन विभागों के आठ भेदों का वर्णन किया है। यथा १ ललित २ सल्लसामास ३ स्विट, उद्दीपन विभाग ४ चित्र ५ कथ ६ खर ७ निमित्त तथा ८ विकृत। ८ प्रकार मन को आह्लासित करने वाले उत्तदिमित्त से मोचर होने वाले शृङ्गार रस के उत्कर्षकारक उद्दीपन-विभाग ललित हासकारक हृष्ट भुत या स्मृत एवं सुविष्ट विभाव सल्लसामास स्विटता के प्रदाता एव वीर रस के उत्कर्षकर्ता भुत हृष्ट प्रजा स्मृत विभाव स्विट हृष्ट में विविष्टता के अनुभावक वीर प्रसूत रस के ऐश्वर्य-विभावक विभाव चित्र कच्छ रस के स्वापक रस या अनेकावयक वीर कातरता उत्पन्न करने वाले रीति रस के उत्कर्षकर्ता विभाव खर कहलाते हैं। जिन्हें देखकर पाँसे बन्ध कर लेनी पड़ती है वीर जिनकी वीर प्रकृति नहीं होती वे भीमत् रस के उत्साह कारक विभाव निमित्त एवं हृष्टिय-स्पर्श भाव से विकृति जनक भयानक के विभाव विकृत कहलाते हैं।

इन उद्दीपनों की सज्जा नहीं बिनाई या तकती तथापि आत्मन्वों के समान ही शृङ्गार रस के उद्दीपन विभागों का वर्णन साहित्य-शास्त्र में अवश्य उपलब्ध होता है। नायक्यत घना-सती चन्द्र-चन्द्रिका भूत-भूनी घनके वचन १ भा ३ पृ २१६। १ भा ३ पृ ४१२।

उपपन्न पद भूतु तथा पुष्प प्रादि को उनके भेदोपभेद तथा प्रज्ञान सहित मित्राने में ही समय व्यय किया गया है। इनकी विशेष जानकारी प्रमुख शास्त्रीय ग्रंथों में से किसी में भी हो सकती है। यहाँ सातव्य बह है कि उद्दीपन के अन्तर्गत मुख्यतः ध्यात्मजन की भेटाएँ तथा वेध-कास प्रादि ही आते हैं।^१ इनके क्रमसः चार भेद बताये गये हैं। १ ध्यात्मजन के गुण २ उसकी भेटाएँ, ३ उसका प्रसन्न करण तथा ४ तटस्थ। ध्यात्मजन के गुणों में कव-वीक्षण भेटाओं में हाव भावादि प्रसन्नकरण में मृगुर तथा संवरण प्रादि का कारण करना तथा तटस्थ के अन्तर्गत चन्द्र मनवानिष्ठ प्रादि आते हैं।^२ ध्यान देने से प्रतीत होगा कि इनमें धारम्भ के तीन ध्यात्मजन से अभिभिन्न हैं और अन्तिम बातावरण सबका प्रकृति स्वयं है। हिन्दी में पहली बार श्री चिन्तामणि तथा ध्याचार्य नेत्रन ने तटस्थ उद्दीपनों को भी ध्यात्मजनों से ही स्वीकार किया है।^३ इसमें सन्देह नहीं कि काव्य-साहित्य में प्राचीन काल से ही इनको दोनों रूपों में ग्रहण किया जाता रहा है। प्राकृतिक काल में भी प्रकृति ध्यात्मजन रूप में स्वीकृत हुई है। अन्तर केवल इतना ही है कि जब इसका वर्णन बातावरण-सापेक्ष रूप में होता है तब यह उद्दीपन कहलाने लगते हैं और जब इनका वर्णन निरपेक्ष दृष्टि से केवल इन्हीं का रूप दिखाने के लिए किया जाता है तब यह ध्यात्मजन का रूप धारण कर लेते हैं। ध्यात्मजन के रूप में यह मूर्त चित्र उपस्थित करते हैं और उद्दीपन के रूप में उर्वरुध भाव को उत्कर्ष प्रदान करते हैं। इससे कौन इकार कर सकता है कि प्रकृति का नभिलष्ट चित्र बिम्ब ग्रहण कराने में सहायक निष्ठ होता है। उससे हम न केवल ध्यात्म का ही अनुभव होता है अपितु सृष्टि के प्रसार के साथ हमारी धारणा का भी प्रसार होता है। अतएव तटस्थ बह जाने जाने उद्दीपनों को भी ध्यात्मजन के रूप में प्रस्तुत और ग्रहण किया जा सकता है।

उद्दीपनों के सम्बन्ध में यह भी स्मरण रखना चाहिए कि यह वेध काल के १ सा २ कास ५ १४।

२ इतरकारणमातमुद्दीपन विभावः । स अतुर्विधः । तथा चात्तु भू मारतित्तये-
 ध्यात्मजनगुणप्रचैव तच्छब्दा तरलं हति ।
 तटस्थचेति विरोधवत्तुर्गोद्दीपन जन ॥
 ध्यात्मजनगुणो कवपीवनादिरहाहृतः ।
 तच्छब्दा पीवनोद्भूत हावभावादिषा मया ॥
 मृगुरागद्वारादि तरलं करणं मतम् ।
 मनवानिष्ठ चन्द्राद्यात्मतटस्था परिकीर्तिता ॥ ३ ४ पाठो नु १२६।

१ २ त्रि ४ १६ । तरवार कबीरवर की हीना ।

पश्चाद् भाव उत्पत्तिं येनाम् अथवा अनु पश्चाद् भावो यस्य सोऽनुभावः') यह स्थायी भाव के जाग्रत होने के पश्चात् उत्पन्न होते हैं अतः इन्हें कार्य-रूप मानना चाहिए। पहली दृष्टि से यह कारण-रूप होते हैं और दूसरी दृष्टि से कार्य-रूप। यहाँ तक कि रस का अनुभावन कराने की दृष्टि से इन्हें उद्दीपन-विभाव भी कहा जा सकता है।^१

भरत ने 'भावनाभिनयेनेह पंक्ति के द्वारा अनुभाव के बाह्यिक धार्मिक तथा सात्त्विक नामक तीन भेदों की ओर संकेत करने के साथ ही 'नाट्यसास्त्र' में निम्न रसों के अन्तर्गत आने वाले अनुभावों का भी अनुभावों के भेद उल्लेख किया है। मानुष्य ने इनका पुनश्च नामकरण करते हुए इन्हें कायिक मानसिक आहार्य तथा सात्त्विक की संज्ञा दी है।^२ सर्वाधिक लचीलता धारदातमय विनम्रपाल तथा भीमद्वयपतिस्वामी के नामकरण से दिखाई देती है। धारदातमय ने कमल मन या रम्भानुभाव बापारम्भानुभाव तथा मुहपारम्भानुभाव नाम रखे हैं। श्री विजयपाल ने मन के स्वाम पर विचारम्भानुभाव नाम देने के प्रतिरिक्त उस सब नामों को ज्यों का-त्यों स्वीकार कर लिया है।^३ श्री कपिलस्वामी ने अनुभाव के अन्तर्गत धनधार उद्भास्वर तथा बाह्यिक नामक तीन नये नाम स्वीकार किये हैं।^४

१ (क) उद्बुद्ध-कारणैः स्वे स्वीर्यहिर्भाव प्रकाशयन् ।

लोके यः कार्यरूपः सोऽनुभावः काम्यनाट्ययोगे ॥ २ ॥ काणे
पृ. २४ ।

(ख) भावानां धानि कार्याणि नाट्यमते कुतस्तेनैव ।

अनुभावा हेतवस्ते स्वहेत्वनुमते यतः ॥ ३ ॥ ७।१४ ।

(ग) स्वादिभावानां धानि कायतया प्रतिद्वानि तानि अनुभावसम्यगेन ध्यय
विषमते । अनु पश्चाद् भावः उत्पत्तिः । येनाम् अनुभावयन्ति इति वा
प्युत्पत्तेः ॥ ४ ॥ पृ. ३३ ।

(घ) अनु पश्चाद् भावो यद्यपि सोऽनुभावः कार्यम् । तादृश्वलीपुरो दीपः
पृ. २६ ।

२ विषयादेर् उद्दीपनविभावत्वम् ।—२ त पृ. ४७ ।

३ २ त पृ. ४६ ।

४ भा प्र पृ. ९ ।

५ २ मु पृ. ४५ ।

६ उ मी पृ. २६६ ।

मानस अनुभावों को मन आरम्भानुभाव तथा काविक अनुभावों को भाषा
रम्भानुभाव कहा जाता है। इन दोनों का सम्बन्ध आरवातमय ने स्वीकार
मन तथा भाषा-
रम्भानुभाव
संख्या निर्धारित की है। मानसानुभाव के अन्तर्गत भाषा
भाव हेमा शोभा कान्ति शीति माधुर्य प्रायश्म्य
रस्य तथा श्रीरस्य और भाषारम्भानुभाव के अन्तर्गत
सीमा विनाश विच्छिन्न विभ्रम किर्त्तकचित् योद्धाघित बुद्धमित्ति विन्मोह
लभित तथा विहृत रहे गए हैं।^१ दोनों लेखकों ने इन दोनों प्रकार के अनु-
भावों को सात्विक भी कहा है। किन्तु पाषाणों द्वारा कथित सात्विक भावों से
पृथक् रखा है।^२ साहित्यदर्पणकार चाचि कुछ लेखकों ने इन्हें नायिकाधर्मों के
सात्विक धर्मकार मानकर इनके अंगत अयत्नत तथा स्वाभाविक धर्मकार
नायक तीन भेद किये हैं। नवग्रन्थि के साथ-साथ मुल अथवा घटीर में होने
वाले विविध परिवर्तन ही सात्विक धर्मकार स्वीकार किए गए हैं। इनमें भाषा
भाव तथा हेमा तो सीधे-सीधे अंगत धर्मकार हैं शोभा कान्ति शीति माधुर्य
प्रायश्म्य तथा श्रीरस्य तथा रस्य अयत्नत हैं। पाषारम्भानुभाव को स्वाभाविक
धर्मकार भी कहा गया है।

आरवातमय तथा अन्तर्गत ने उक्त पाषारम्भानुभावों में से शोभा विनाश
माधुर्य रस्य श्रीरस्य तथा लभित को पुर्यों में भी स्वीकार किया है। साथ ही
पाश्र्वीय तथा तेज को बहा दिया है। भाग्यरत्न ने
पौन्यगात्रारम्भा-
नुभाव
विन्मोह विच्छिन्न तथा विभ्रम का शौर्यगात्रा
रम्भानुभाव के अन्तर्गत काविक नाम से उल्लेख किया
है। जोश ने 'हेमा' तथा 'भाव' को दोनों में स्वीकार
दिया है और विस्मय अयत्न तथा अयत्नत को दोनों में मानते हैं तो हेमचन्द्र
अयत्न सात्विक धर्मकारों को दोनों में स्वीकार करते हैं। इन्होंने विचार
नारी के 'मोक्ष' के समानान्तर पुरुष के लिए 'सारस्य' अनुभाव का नाम इस
रम्भा में और जोड़ रखा अचिन्त होया।

बाक द्वारा भाषा को प्रकट करने वाले अनुभाव पाषारम्भ वा नायिक
नहाने हैं। इस अलाप विभाषा नलाप प्रलाप धनुलाप अयलाप लम्बे
बागारम्भानुभाव
अतिरिक्त निरुध्द उपरिध्द अयपरिध्द नाम से ११ प्रकार
के हैं। चाचिनि आयाग है कुल नरे अयन विभाषा

१ भा प्र पृ ८११। २ गु पृ ४८१४।

२ भा प्र पृ ९। ३ गु पृ २। ४१२५।

अप्यं कथम प्रमाप बार-बार कहना अनुभाष पूर्वोक्त का अग्यवा-मोजन अपमाप प्रोपित का अपमा तथाबार भेजना संदिग्ध प्रस्तुत वस्तु का अग्य अभिप्रेत है मूचन प्रति-वेद्य 'वह यह मैं हूँ' जैसी बात कहना निर्दोष विज्ञा के लिए कुछ कहना उपदेष्ट एवं 'मैंने कहा' या 'उसने कहा' इस प्रकार का कथन प्रतिवेद्य कहना होता है। अग्यपूर्वक धारमाभिभाषककथन अपप्रेम कहलाता है।

बुद्धपारम्भानुभाष के अन्तर्गत रीति कृति तथा प्रवृत्तियों का वर्णन किया गया है। इनके प्रयोग में बुद्धि प्रयोग की विधेय धातु बुद्ध-पारम्भानुभाष स्वकृता है अतः इन्हें बुद्धपारम्भानुभाष कहा गया है। इन्हें आहार्यानुभाष भी कह सकते हैं।

रूपयोस्वाधी ने 'उत्तममनीसमन्ति' में धर्मचार्यों के अन्तर्गत मात्र हाथ हैमादि तथा धातारम्भानुभाषों के साथ भोग्य तथा अचित नामक दो मनीस अनुभाषों की धर्मावस्था की है तथा वाचिक के अन्तर्गत नामारम्भानुभाष विभाष है। उन्होंने नीचीम सन उत्तरीयकथन अमिस्मयमन धातमोदन अथवा अम

अमपूर्वक काम प्रवर्धन कृत्ता तथा आलपुम्नरथ नामक उद्भास्वर अनुभाषों का वर्णन करते हुए बताया है कि यह मात्र ८ समान ही बननेहूँ से सम्बन्ध रखते हैं और इनका अन्तर्भाव मोट्टामित तथा विज्ञान में किया जा सकता है किन्तु गोमा-विशेष के कारण ही इन्हें पृथक् रूप में कह दिया गया है।^१ हमारा मत है कि ऐसे अनेकानेक श्रेष्ठ करना अचित नहीं धारम का अध्ययन करने वाला विद्यार्थी इनकी व्याप्ति भी कर सकता है।

पूर्वोक्त विवेचन से स्पष्ट ही जाना है कि विद्वानों ने प्रायः अनुभाषों का अन्तर्गत सिद्धो तथा पुरुषों के सात्त्विक धर्मचार्यों की भी वर्णना कर ली है।

सबसे पहले भग्न न 'माद्व्यास' में नामाग्याभिनय सात्त्विक धर्मकार (अध्याय २४) के अन्तर्गत इनका वर्णन किया था।

इसी प्रकरण में उन्होंने धातार प्रमाप धादि का भी अभिनयानर अनुवार का नाम में वर्णन किया है। सिद्धों के २ सात्त्विक धर्मचार्यों की भरत ने १ धमज २ धममज तथा ३ स्वधाधज नाम में तीन भागों में विभाजित किया है। बाह में स्वधायक धादि कई अग्य म इसी विभाजन की स्वीकार किया गया है। धमज धमचार्यों में मात्र हाथ तथा हेना धममज में नामा वाचिक रीति माधुर्य प्रदम्भन, घोषय तथा दीर्घ एव स्वधाधज में नामा धादि की वर्णना किया गया। परन्तु धमचार्यों में से चिन्तनों १ २ ३ इलोक ७ । ३ भी

ने इनकी संख्या में परिवर्द्धन किया और विभाजन भी नव द्वय से रखा । उदाहरणतः बोज में प्रयत्नज प्रसन्नार दो जोड़ ही दिये संयोज के अन्तर्गत केवल दो को ही ग्रहण किया । उन्होंने स्वभावों में क्रीडित तथा केमि को जोड़ दिया है । पारपातनय सभी का सार्विक मानने के पक्ष में नहीं है । वह केवल तीनों प्रयत्न तथा सार्वी प्रयत्नज प्रसन्नारो को मानने या सार्विक मानने है और स्वभावज को पारीर मानते हैं । क्रीडित तथा केमि इन्हें भी स्वीकार है । मानुस स्वभावों को हाव नाम देते हैं और उन्हें पारीर (भीमा विनास विनिर्दिष्ट विजय तथा सलित) घातार (मोटापित कुटुमित विमोक्त विहृत) तथा प्रयत्न या संकीर्ण (किमकिचित्) भेषों में बाँटे हैं । पारपातनय तथा प्रियमूयान बीसों को चित्तज प्रादि भेषों में बाँटे हैं यह पहले ही बताया गया है । विद्यानाथ ने खोभा कामि बीसों कीर्तव्य तथा प्रयत्नता को प्रस्वी कृत करके कुतूहल चकित तथा हाव नय नाम जोड़ दिये हैं तो विरचनाथ ने न्न तीन नये प्रसन्नारो के साथ भव तान मीष्य विक्षेप केमि को और जोड़ कर कुल संख्या २५ कर दी है । नवोस्वामी ने भी मीष्य तथा चकित का उल्लेख किया है ।

हिन्दी में हावो के नाम से इनका विचार किया जाता रहा है । मन्दरास में प्रयत्नों में रति का बड़ा दिया है । केमि ने हैला मर और बोज को स्वभावों में ही परिगणित किया है और ११ शब्दों को नामक-नामिका दोनों में संबद्ध माना है । विहारीमान अष्ट ने इनका विभाजन अन्तर्य और बहिर्य नाम से किया है । कुछ भेदकों ने बोधक मर प्राहार्य तान मीष्य और विक्षेप को भी प्रसन्नारों में सम्मिलित कर लिया है । कुछ और भेदकों ने जहीपक और प्राहार्य को भी प्रसन्नार माना है । इस प्रकार हिन्दी में मुख्यतः रति बोधक जहीपक और प्राहार्य नये नाम विनाई देते हैं ।

ऊपर दिये गए विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि प्राचीन भाषाओं में अनुभावों के अन्तर्गत ही प्रसन्नारों की गणना की है और हाव भी अनुभाव में अन्तर्भूत कर लिये हैं । हमारा ही नहीं वे प्रसन्नार अनुभाव तथा आभय स्त्री-पुरुष सभी में माने गए हैं । प्रसन्नार के भी अष्टांग अन्तर्गत जाने के साथ-साथ हाव भी स्त्री-पुरुष दोनों में सम्बन्ध रखने वाले सिद्ध हुए । स्त्री तथा पुरुष एव-एव के प्राप्य तथा प्राप्त्यजन हैं । प्रसन्नार दोनों में सम्बन्ध होने का तात्पर्य है प्राप्य तथा प्राप्त्यजन में सम्बन्ध होना । किन्तु यह प्राचार्य मुस ने तपमीशान की मानुषता नाम के अन्तर्गत इनका सम्बन्ध केवल प्राप्त्यजन

से माना है। ऐसा मानकर उन्होंने हाथों को धनुभाव के लोच से घपम कर दिया है।

बहुत अरुण बिजु प्रंचल हाँकी । पिय तन जिते भीतु करि हाँकी ॥

लंजन मंजु तिरिछे नैननि । निजपति कहूँ तिरिछिहि धिय तेननि ॥

गुप्तसीरासजी द्वारा बलिष्ठ इस प्रसंग को लेकर गुप्तजी ने विस्तार से जो कुछ कहा है उसे यही उद्धृत करना उपयोजी होगा। सीता में वे चेष्टाएँ घपने राम के सम्मुख की भावना द्वारा उत्पन्न दिखाई पड़ती हैं। यदि राम-सीता के परस्पर व्यवहार में वे चेष्टाएँ दिखाई जाती तो 'संमोह गृह्णार' का गुना वर्णन हो जाता।

प्रथम प्रश्न यह है कि ये चेष्टाएँ धनुभाव' हाथी या बिभावात्मक' हों। हिन्दी के लक्षण-ग्रन्थों में 'हाथ' प्रायः 'धनुभाव' के अन्तर्गत रखे मिलते हैं। पर यह ठीक नहीं है। धनुभाव' के अन्तर्गत केवल धापघ की चेष्टाएँ ही आ सकती हैं। धापघ' की चेष्टाओं का उद्देश्य किसी भाव की व्यञ्जना करना होता है। पर 'हाथों' का सन्निवेश किसी भाव की व्यञ्जना कराने के लिए नहीं होता। बहिक नायिका का मोहक प्रभाव बढ़ाने के लिए, चर्चानु उसकी रमणीयता की वृद्धि के लिए होता है। जिसकी रमणीयता या चित्ताकर्षकता या चर्चन या विधान किया जाता है वह धामम्बन होता है। अतः 'हाथ' नामक चेष्टाएँ धामम्बनवत् ही मानी जायेंगी और धामम्बनगत होने के कारण उनका स्थान 'बिभाव' में अन्तर्गत ठहरता है।

लक्षण के अनुसार समीपेष्ट प्रवासक 'भ' तथादि विकार' ही 'हाथ' कहलाते हैं। पर सीताजी के विकार इस प्रकार के नहीं हैं। वे विकार राम के साथ घपने सम्मुख की भावना से उत्पन्न हैं और उनके प्रति प्रेय की व्यञ्जना करते हैं। इन प्रकार धापघ की चेष्टाएँ हान के कारण वे विकार धनुभाव ही होंगे।^२

गुप्तजी द्वारा प्रतिपादित मठ का मधेय यह है कि

- १ धापघ नाम की चेष्टाएँ ही धनुभाव के अन्तर्गत आती हैं।
- २ हाथ मोहक प्रभाव बढ़ाने रमणीयता बढ़ाने के लिए होते हैं अतः उनका सम्बन्ध धामम्बन से है।
- ३ उक्त प्रसंग में सीता नाम के साथ घपने सम्मुख की भावना के आधार
- १ Agaz University Selections in Hindi Prose 2nd Edition
- २ १४।
- २ बरी ३ १४।

वर बैठा व्यवहार कर रही है। अतः राम धामम्बन है सीता धामय;

४ सीता धामय है अतः उनके में व्यवहार राम के चित्त में संभोग का भाव नहीं बनाते

५ यहाँ संभोग-शुद्धार न होने से सीता के में व्यवहार उद्दीपक न होकर अनुभाव-मात्र है।

इस विषय पर भुक्तजी से मतभेद प्रकट करते हुए स्व. पं० रामबहिन मिश्र का कथन है 'ऐसे स्वामी में इस प्रकार की संका ही व्यर्थ है। क्योंकि सीताजी की ये चेष्टाएँ राम के उद्देश्य से नहीं। सामीप्य स्थितियों के समाधान के लिए की गई हैं। यहाँ नायक-नायिका का शृंगार-वर्जित ही नहीं है।

" 'हाव' अनुभाव के अन्तर्गत ही है और यही ठीक है। हिन्दी-मध्य एश्यों में ही नहीं संस्कृत के पाकर-ग्रन्थों में भी यही बात है। अमन अलंकारों में 'हाव' की बखाना है और ये अलंकार अनुभाव ही है। जीवन के उक्त महाईव अलंकारों में यह सा जाता है। रस-उद्दीपक धामम्बन की चेष्टाएँ उद्दीपन कहलाती हैं। पर हाव इस प्रकार का नहीं होता क्योंकि वह कार्य-रूप है कारण-रूप नहीं है। इससे विभाव के अन्तर्गत 'हाव' की बखाना नहीं की जा सकती। यही सीता के धार्मिक विचार अनुभाव ही है, बिनाकी बखाना बिहृत और धीरार्थ में की जा सकती है हाव में नहीं क्योंकि अ-नेत्रार्थ का विचार संभोगेच्छा-प्रकाशक नहीं है।" २

मतेय में मिश्रजी का विचार यह है कि

१ सीताजी की ये चेष्टाएँ सामीप्य स्थितियों के उद्देश्य से प्रकट हुई हैं।

२ यहाँ शृंगार रस का वर्तन नहीं किया गया है। शृंगार रस से यहाँ प्रविष्टा संभोगेच्छा की दृष्टि में रक्तकर ही ग्रहण करना चाहिए

३ 'हाव' उद्दीपक चेष्टा का नाम नहीं है

४ 'हाव' को अनुभाव ही मानना चाहिए। सीता के विचार अनुभाव ही है

५ इसकी मगना बिहृत तथा धीरार्थ में की जा सकती है।

मुनना करने पर स्पष्ट हो जायगा कि दोनों विद्वानों के मत में यह संभोग का उदाहरण नहीं है। बोधी ही इन धार्मिक विचारों को अनुभाव मानते हैं। अमन इनका ही है कि भुक्तजी आनुवत्त का अनुसरण कर रहे हैं और मिश्रजी 'हाव' नामक अपने नायिकावधार पर दृष्टि जमाके हुए हैं। यही कदमड़ी है। मिश्रजी इन चेष्टाओं को 'बिहृत तथा धीरार्थ के अन्तर्गत ठा रत्ने हैं, परन्तु

१ का २ ३ ४ ५।

० बही।

उन्हें हाव नहीं मानते। भानुवत्त ने सीमा बिनामादि को 'हाव' सीर्षक के अन्तर्गत स्वीकार किया है जिसके अन्तर्गत 'विह्वल' तथा 'धीशर्ष' भी आ जाते हैं। शुक्लजी का धर्मिप्राय जैसी 'हाव' न है जबकि मिथजी 'हाव'-विशेष की ही बात कर रहे हैं। धत मूल रूप में दोनों ही सेलक हाव को स्वीकार कर रहे हैं। सतम्भ है तो इतनी ही कि हाव-सामान्य को अनुभाव कहा जाय और उनका सम्बन्ध आशय से स्वीकार किया जाय अवका नहीं? प्रश्न है कि यदि हम उन्हें आशय से सम्बन्धित न मानें तो क्या उन्हें आत्मम्भन से सम्बन्धित मानकर उद्दीपन के रूप में स्वीकार कर सकते हैं? हम समझते हैं इस प्रश्न का एक-मात्र समाधान भानुवत्त का अनुसरण करते हुए वही हो सकता है कि आत्मम्भन हो चाहे आशय दोनों में ये बैठाएँ अनुभाव ही बनकर उपस्थित होती है किन्तु आत्मम्भन के अनुभाव आशय में स्वाधी भाव को विशेष रूप से उद्दीप्त करने में सहायक होते हैं। अतएव उस समय व अनुभाव भी विषय बन जाने से उद्दीपन की ओरों में पहुँच जात है। पृथक्ता-बोध के लिए ही दो नामों का सहारा लिया गया है अथवा हम इन्हें 'उद्दीप्त' तथा 'उद्दीपक' अनुभाव ही कहना उपयुक्त समझते हैं। संभवतः, शुक्लजी को भी यही भाव था।

सात्त्विक भाव

अरुण मुनि ने ४६ भावों की परिगणना में स्वप्न स्नेह रोमांच स्वरसा प्रसवा स्वरमंच वैराग्य वैराग्य अथु तथा प्रमय नामक छठ भावों को पृथक् रूप से सात्त्विक संज्ञा दी है। उनका कथन है कि समाहित स्वल्प-निरूपण मन से सत्य की निष्पत्ति होती है। मन के समाहित हुए बिना रोमांच आदि स्वाभाविक रूप से उत्पन्न नहीं हो सकते। उदाहरणतः दुःख तथा सुख की वास्तविकता के बिना रोदन रूप दुःख तथा हर्ष-रूप सुख कोई प्रकट नहीं कर सकता।^१ 'दयारूप' 'प्रतापरात्रीयम्'^२ १ भा ता थी ५ ६५।

१ तत्वादेव तनुतस्तेसावच तदुभावभावम्।—ब क ५ १२५। तथा परगमनु ततहर्षादि आहनापामपणानुदुनास्त-करणार्थं सार्व।

वही, ५ १२५।

२ परगमनुतादिनाहनापामपणानुदुनास्त-करणार्थं सार्व। तनी अवा सात्त्विका।

५ ब ५ १२६।

तथा 'रसरत्नप्रदीपिका'^१ में भी भरत के इस मत का समर्थन किया गया है।
 धियभूपाल^२ तथा सारवातनय^३ ने यह स्वीकार करते हुए कि सभी भाव
 सत्त्व होते हैं इसलिए सभी को सात्त्विक कहा जा सकता है, यह
 स्वीकार कर लिया है कि सात्त्विक कहकर इन आठ भावों को पृथक् कर देने
 का कारण यही है कि इनका सत्व-मात्र से ही सम्बन्ध होता है। इस सत्व
 को वही भरत मुनि मम की समाहित अवस्था मानते हैं। वही भोजराज इसे
 सत्वगुण से सम्बन्धित मानकर इसका प्रयोग सत्वगुणयुक्त मन के लिए करते
 हैं। उनके विचार में भी सात्त्विक भाव भाव की श्रेणी में ही उपस्थित होते हैं।
 किन्तु 'शुद्धार प्रकाश' (पृ. ३३४३ भाग २) में यह सम्पूर्ण ४२ भावों को
 मन प्रत्यक्ष मानकर सबको सात्त्विक कहने लगे हैं। (देखें 'राजन्य प्रबंध' पृ.
 ४५१)। 'शुद्धार प्रकाश' में योग में सात्त्विकों को बाह्य व्यभिचारी भी
 है। (उन ग्रन्थान्तरा व्यभिचारिणु किन्तीत्युक्त्यावेधवितर्कविद्य' बाह्या' स्वेद
 रोमांचाद्युर्वहर्षादिव) — उद्धृत न भावर पृ. १३३)। अभिनवगुप्त ने भी
 उन्हें बाह्य बताया है। (बाह्यावयव बाह्य प्रभृतय)। अ भा ॥ भाग पृ.
 १४६।

सर्वगुण तथा मानसिकता पर कोर हो के अतिरिक्त सत्व के सम्बन्ध में
 और भी कई प्रकार के विचार प्रकट किये गए हैं। कुमारवामी ने ग्रन्थ विद्वानों
 का मत समझते हुए कहा कि सत्व ऐसी विधिष्ट सामर्थ्य वाला होता है कि यह
दुमरे किसी की सहायता के बिना भी रसानुभव करा सकता है। उसीसे सम्बन्ध
 १ यद्यपि एते यथा सर्वत्र सर्वेषु रसेषु व्यभिचरन्ति तथापि व्यभिचारिजनना
 इत्य सत्वमात्रसंज्ञा अवन्ति इति सात्त्विका इति निश्चयतया गणितः। तच्च
 तत्र नरमतु जाविभावनायां प्रायस्तान्मुक्तान्त करत्वं मनः प्रभावः।
 तेन तत्रेन युतः सात्त्विका ।—१ २ प्र ३ १।

२ सर्वेऽपि सत्वमूलत्वाद् भावा यद्यपि सात्त्विकाः।

तथाप्यमीषां सत्त्वमूलत्वात् सात्त्विकप्रवा ॥ २ ॥ १३१

३ भावनायपि सर्वेषां ये स्वसत्ताविभाष्यते।

ते भावा सत्वग्रन्थान् सात्त्विका इति दक्षिता ॥ भा प्र पृ ३५।

तत्र भीतारमो भावा यद्यपि स्फूर्त सात्त्विकः।

यस्मिन् वसितोऽपि तस्मिन्वात्मेन सात्त्विका ॥ वही पृ ६।

४ रत्ननोम्यामरपुच्छं मनः सत्त्वानुहोष्यते।

निवृत्तेऽप्य तद्योषावात्प्रभवतीति सात्त्विका ॥ ल क ३११।

रसने एवं धारम-सामर्थ्य के कारण इन भावों को सात्त्विक कहा जाता है ।^१ किन्तु हेमचन्द्र ने सात्त्विक राज्य के सम्बन्ध में निताम्न नवीन विचार प्रस्तुत करते हुए दो बातें कही हैं । एक तो जगहों में इनकी तुलना व्यभिचारी भावों से की है और यह बताया है कि ग्लानि धातुस्य यम तथा मूर्च्छा आदि कुछ ऐसे व्यभिचारी हैं जो बाह्य कारणों से उत्पन्न होते हैं जबकि सात्त्विक भाव सर्वत्र प्राप्तर होते हैं । इसलिए सात्त्विक भाव एक प्रकार से व्यभिचारी भावों से भेद्य है । इनका रसों विधेयकर गृह्यार रस से उदा भिद्य सम्बन्ध है कि रसों के विभाव ही इनके भी विभाव होते हैं । इन्हें भी अनुभाव ही व्यक्त करते हैं यद्यपि स्वयं अनुभाव नहीं है । इनके सर्वत्र प्राप्त का धर्म है प्राण । 'रसाभी' प्राण तत् पठेत्तर इतरा क्व पारण कर सेते हैं जो सात्त्विक भाव कहा जाता है ।^२ प्राण में पृथ्वी का भाव प्रधान हो जाने पर स्थूल भूत प्रधान होने पर अप्यु तैज प्रधान होने पर सूक्ष्म तैज के तीव्रता धूम्य होकर प्रधान होने पर वैश्वर्ष्य आकाश का भाव प्रधान होने पर प्रणय वायु के मन्द मध्य तथा उरुहृष्ट आशेष से क्षय रोमाञ्च कल्प तथा स्वरजस होता है । घरीर बर्मे दृग्मादि बाह्य अनुभाव ही इन प्राकृतिक स्थितियों की वर्जना करते हैं ।

हेमचन्द्र की इन नवीन दृष्टि से वही उनका फुल्लव इस बात की ओर दीप्त पड़ता है कि सात्त्विक भाव प्राप्तर होते हैं और जहाँ पात्र ही कहना चाहिए वहाँ यह भी विहित होता है कि इनके लक्षण अनुभावों से भी मिलते हैं । स्वयं भरत भी इन्हें सात्त्विकधर्म के प्राकृतिक रसों से दिखाई देने हैं और विस्वनाथ कविराज^३ केचित्—भावाभारतैरपेक्षित रसापरोक्षीकरतत्त्वज्ञानोक्तविधेय-तत्त्वम् ।

तत्राग्रा सात्त्विका इत्याहुः ।—रत्नामरीका ॥ ४० पृ ११ ।

२ त्रि य प्राणमृमिप्रतरत्वादिसेविदमकुतयो बाह्यमहकपभोतिरवैत्रजतादि विनसलाविभागेन रसादिविधेयवानिबर्णलापोक्षेराहता अनुभावेन यम्य माना भावा भवन्ति ।—वाग्यानु पृ १४४ ३ ।

३ तीव्रपरिमज्ज इति कुररते तरुगुलोत्पान्तादुत्पाद्य प्राणप्रमर्द वस्तु तत्त्वम् तत्र नञः सात्त्विका ।—वही पृ १४४ । तथा—रत्नामरीका विनसलाविभागेन रसादिविधेयवानिबर्णलापोक्षेराहता अनुभावेन यम्य माना भावा भवन्ति ।—टीका पृ १४४ ।

४ वाग्यानु पृ १४३ ६ ।

५ ता ४ ३११४ ३ ।

रामचन्द्र मुण्डक^१ तथा मानुस^२ तीनों ही इन्हें अनुभाव मानते हैं। निरवगाध ने सत्य को 'स्वात्मविश्राम' धर्मात् रस का प्रकाश माना है। 'सत्य' आन्तर धर्म है और इसीसे सात्विक भाव प्रकट होते हैं यद्यपि ये भी आन्तर धर्म ही हैं। तथापि रस के प्रकाशक होने के कारण ये अनुभाव की श्रेणी में आते हैं केवल 'मोक्षसी बहंगम्य' का सहारा लेकर इनका पृथक् वर्णन किया गया है। मानुस ने हेमचन्द्र के समान ही व्यविचारी भावों से इनकी तुलना करते हुए कहा है कि त्रिषु प्रकार सात्विकों के सम्बन्ध में सुख-दुःखादि की अनुकूलता बताई जाती है उसी प्रकार निर्बोधादि भी अनुकूलता लक्ष्य वाले होते हैं। यद्यप्य यदि इन लक्षणों को माननेसे तो उन्हें भी सात्विक ही कहना पड़ेगा। 'सत्य' शब्द आलीवाचक है यद्यपि इसका धर्म है, 'जीवत्तरीर'। जीवत्तरीर के धर्म ही सात्विक कहनापड़े। यद्यप्य यह सारी अवस्था बाह्य मात्र है आन्तर नहीं। इसी कारण इन्हें भाव नहीं मानना चाहिए। तथापि निदान्त सारीरिक 'अक्षिभर्जन' आदि से भिन्न विज्ञान के लिए सात्विक के लिए 'चेष्टा' और अक्षिभर्जन आदि से भिन्न 'विकार' शब्द का प्रयोग करते हैं।^३

१ अनुभावमिति परस्मान्नमन्योऽप्यनिरवगाधः स्वस्मत्स्वेवाधु रोमाञ्च
अक्षेपादपसौर्ध्वगतस्मर्त्ततया निश्चयः ।—भा ३ पु १५ । तथा—
अथवा तन्मनुनिगमितमात् पञ्चाङ्ग आचमयति गमयति स्निग्धं रसमित्यनु-
भावाः स्वस्मादयः ।—वही पु १५२ ।

२ नमस्य सात्विकत्वं, व्यविचारित्वं न कुतः सकलरससाधारण्यादिति चेत् ।
अत्र केचित् सत्त्वं भाव परमतदुःखभावनायामप्यस्तदनुकूलत्वम्, तेन सत्त्वेन
पूना सात्विका इति व्यविचारित्वमनाहत्य सात्विकव्यपदेश इति । तत्र
निर्बोदस्त्विति प्रमुनीनामपि सात्विकव्यपिदेशापत्तेः न च परदुःखभावनायामप्य-
वैते समुत्पन्न इत्यनुकूल आचार्यः । यद्यप्य सात्विकत्वमप्येतेषां इति
वाच्यम् । निवर्ततेरति परदुःखभावनायामप्युत्पत्तेरिति ।

अर्थे प्रतिपत्तिः—सत्यप्रभृत्य सात्विकाचक्ष्णायत्र सत्त्वं जीवत्तरीरम् ।
तस्य धर्मः सात्विकाः । इत्थं च सारीरवात् स्वस्मादयः सात्विकभावा
इत्यभिधीयन्ते । स्वाधिनो व्यविचारिणश्च भावा आन्तरतया न सारीरधर्मा
इति ।—२० त पु ३७-३ ।

३ न चाङ्गाहृष्यनेनैव नारीनामपि भावत्वापत्तिः । तेषां भावमललाभात् ।
रसानुहन्तो विकारी भाव इति हि तस्मिन्नाहम् । अङ्गाहृष्यादयो हि न
विकारः । किन्तु सारीरवेष्टाः । प्रपञ्चसिद्धयेतत् । अङ्गाहृष्यरसिधर्मे
न कुर्येत्पदया विधीयते परित्यजेत च । अङ्गा न च विकारादेव भवति
तन्निवृत्ती निवर्तते इति ।—२ त पु ५६ ।

हों राकेस पुष्ट ने साहित्यकों को भाव मानने का विरोध करते हुए दो आपत्तियाँ की हैं । एक यह कि यदि साहित्यिक भाव धाम्तर होते हैं तो इन्हें भ्रम्य भावों से उत्पन्न या उन पर निर्भर नहीं मानना चाहिए । दूसरे, भरत ने सत्त्व को मन-प्रबन्ध-भाव कहा है उसे उसका भ्रम नहीं माना है । भव इन्हें इन दोनों दृष्टियों से अनुभाव माना जा सकता है । (सा स्त २ पृ १२९ १७)

उक्त आपत्तियों में मानुस्त तथा डॉ गुप्त की ओर से की गई आपत्तियाँ ही विशेष विचारणीय हैं । इन दोनों में भी मानुस्त तो साहित्यकों को भाव भी मानते हैं और अनुभाव भी । मानुस्त की अनुकूलता-सम्बन्धी आपत्ति का उत्तर तो सीमे सीमे यह दिया जा सकता है कि व्यक्तिवारी भावों में भ्रम धान्त्य आदि का प्रवर्धन मन के समाहित हुए बिना भी किया जा सकता है । उनमें से प्रतिक्रिया ऐसे है जो प्रयत्न साध्य है और मन के समाहित हुए बिना प्रवर्धित किये जा सकते हैं किन्तु साहित्यिक प्रयत्नसाध्य नहीं होते । रोमांच या स्वेदाद्य आदि को प्रयत्नपूर्वक न तो प्रकट ही किया जा सकता है और न उन्हें बचाया ही जा सकता है । यद्यपि इन्हें व्यक्तिवारी भावों तथा अनुभावों से पृथक् नाम देना ही उचित होगा ।

डॉ गुप्त की प्रथम आपत्ति के सम्बन्ध में हम समझते हैं इतना कहना पर्याप्त होया कि व्यक्तिवारी भाव भी स्थायी भावों पर आधारित रहते हैं फिर भी उन्हें भाव की संज्ञा दी गई है । इसी प्रकार यदि साहित्यिक भी दूसरे भावों पर निर्भर करते हैं तो उन्हें भाव कहने में कोई बाधा उपस्थित नहीं होती । प्रत्यय साहित्यिक को भी स्वयं उन्होंने ही अनुभावों से पृथक् ही रखा है (सा स्त २ पृ १५७) । साथ ही समाहित मानसिक वृत्ता की स्वीकृति तथा भोज आदि द्वारा सत्त्व गुण की स्वीकृति सत्त्व को भ्रम प्रमादित करने के लिए पर्याप्त है । साहित्यकों का उसमें सम्मग्न मानने पर डॉ गुप्त की आपत्ति निरर्थक सिद्ध हो जाती है ।

इतना होने पर भी व्यावहारिक दृष्टि से इस विचार का विरस्तार नहीं किया जा सकता कि इन साहित्यकों का प्रवर्टीकरण केवल चरीर की क्रियाओं द्वारा ही हो पाता है । यद्यपि ॥ मूल रूप में मन की दशा न योग्य है तथापि बाह्य प्रवर्टीकरण के रूप में ये अनुभाव दिखाई देने हैं । प्रायः सभी पात्राओं में इन स्वीकार किया है ।

मानुस्त ने अग्रा नामक नवीन साहित्यक की बहना की है और डॉ मधीन साहित्यिक गुप्त ने 'मृग का मारण हुआ' नेत्रों का ताप हा जाना नामक नवीन साहित्यको के नाम और दिन ए

है। यहाँ हम उनकी शीष्टिकता के सम्बन्ध में विचार करेंगे।

सम्ब सात्विकों से जूझना की तुलना करके बाभुदत्त ने इसको महत्त्व तो प्रदान किया है। परन्तु इसकी परिभाषा प्रस्तुत नहीं की है। धम्म के समान ही बनाई हो प्रकार की हो सकती है—एक वायु-सम्भूत और दूसरी विचार-सम्भूत। उनका विचार है कि यदि इसे अनुभाव माना जाय तो भी सात्विक भाव बहने से इसे कोई रोक नहीं सकता क्योंकि पुनर्काहि को दोनों के अन्तर्गत रखा जाता है। परन्तु जूझा को भी दोनों माना जा सकता है।^१ किन्तु हम इससे सहमत नहीं हैं। जूझा को हम भावान्तरगत स्वीकार नहीं कर सकते। क्योंकि सात्विकों के समान यह कारण के उपस्थित होते ही या उनके साथ साथ ही प्रकट नहीं होता। सात्विकों की विशेषता है कि विभाव के देखते ही वे आप-से-आप जगड़ मड़ते हैं। मिह को देखते ही स्वस्थ स्वेद वेपथु में ही कोई भी एकदम प्रकट हो सकता है। 'जूझा' के सम्बन्ध में यह नियम स्वीकार्य नहीं है। यदि इसे सात्विक माना जाय तो हमसे पहले मित्रबास उच्छ्वास धर्म संकोच तथा उज्ज्वाह को भी सात्विक भाव मानने में बाधित नहीं होगी चाहिए, क्योंकि किसी दुष्टकारक सूचना को पाने ही अवस्था स्मरण करते ही मित्रबास तथा उच्छ्वास प्रकट हो जाते हैं और इनका प्रदर्शन भी किया जा सकता है। इसी प्रकार धर्म-संकोच किसी मयप्रद विभाव को देखते ही उत्पन्न होता है और उज्ज्वाह बीजान इन्द्र को देखते ही घायी है। यदि मित्रबास तथा उच्छ्वास की वायु-परिपोष रूप जूझा के ही अन्तर्गत मान लें अर्थात् यह कहें कि जूझा के स्थान पर वायुपरिपोष ही सात्विक है और उसके वे तीन भेद हैं तो फिर स्वेद तथा धम्म को भी सलिलोद्गम धार से ही क्यों न प्रकट कर दिया जाय ? अस्तु मानस्य का शीतक अनुभाव जूझा है। उसे सात्विक नहीं मानना चाहिए। एक बात और है सात्विक भावों की व्यक्ति प्रबलपूर्वक नष्ट नहीं कर सकता और न उनके प्रकट होने में ही बाधा अवस्थित कर सकता है—वे अबाध हैं परन्तु 'जूझा' अबाध नहीं है। अधिकतर सम्म समाज में इसे प्रकट करना बुरा और अवधि का शीतक समझा जाता है, अतः इससे बचा ही जाता है। इसे रक्ताभावा जा सकता है। इष्टवियोग की बात को जो अनोपनीय रखना चाहते हैं वे भी मित्रबास तथा उच्छ्वास को लक्षणपूर्वक बना लेते हैं। अतः इनको भी सात्विक नहीं मानना चाहिए। मित्रबासोच्छ्वास को धारम्बर माना व्यक्ति कुत्रिभ रूप में भी प्रकट कर सकता है। इसी प्रकार उज्ज्वाह भी

१ सत्यनुवाच्ये भावत्वविरोधान् पुनर्काहीनां तथा इच्छात्वात्।

रसा भी जाती है। अतः वह भी साहित्यिक भाषों में नहीं रखी जायगी। अंतर्-संकोच और अति-मर्म के विषय में तो आनुप्रास का भी नहीं विचार है कि इन दोनों पर भाव का लक्षण (‘रसानुप्रासो विकारो भावः’) बटित नहीं होता। अतएव के भाव न होकर धारीर बिष्टाई भाव है। ये दोनों मनुष्य की स्वेच्छा पर निर्भर हैं। जब चाहते हैं बैसा करते हैं जब नहीं चाहते नहीं करते।

इसी प्रकार डॉ. मुत्त द्वारा कल्पित पूर्वकल्पित साहित्यिक वस्तुतः साहित्यिक न होकर उपरिनिमित्त कारणों से केवल अनुभाव की ही श्रेणी में आते हैं, साहित्यिकों के मुख्य लक्षणों से नहीं मिलते। इस प्रकार आनुप्रास तथा डॉ. मुत्त द्वारा निर्दिष्ट नवीन साहित्यिकों की बहना कपोल-कल्पना मात्र सिद्ध होती है।

व्यभिचारी भाव

व्यभिचारी भाषों का दूसरा नाम संचारी भाव भी है। व्यभिचारी शब्द में ‘वि’ + ‘अभि’ + ‘कर्’ उपसर्ग तथा बाहु वा योय शीक पड़ता है। ‘वि’ विविधता का ‘अभि’ अभिमुख्य का और ‘कर्’ संचारी या व्यभिचारी भाव का लक्षण का स्रोतक है। अतएव वाक्य अंतर्गत अन्वयादि द्वारा विविध प्रकार के रसानुप्रास संवरण करने वाले भाषों को व्यभिचारी अथवा संचारी-भाव कहते हैं।^१

भरत की इस परिभाषा में ‘संचरण’ शब्द का प्रयोग ‘मानयन’ अर्थात् ‘ले जाने’ के अर्थ में हुआ है। उन्होंने स्वयं ही अस्मिन् वचनोत्पत्तिं वंति द्वारा इस अर्थ को स्पष्ट कर दिया है। अतएव व्यभिचारी भाव स्थायी भाव के परिपोषक तथा उन्हें रसावस्था तक पहुँचाने वाले होते हैं। अस्मिरता भी उनका एक विशेष गुण है।^२

भरत ने कहा है कि ‘मानयन’ का अर्थ वह न समझना चाहिए कि जिस प्रकार किसी को बन्धे पर रखकर या किसी की बाहु पकड़कर ले जाया जाता है, वैसे ही संचारी भाव स्थायी भाव को लाते हैं। अस्मिन् अथवा तात्पर्य वस्तुतः यह है कि जिस प्रकार मृत चित्त को जागता है उसी प्रकार संचारी भी स्थायी है। वि अस्मि इत्येतानुप्रासो । अर गतो घातु । वास्तव्यं बालनमत्पोपनाम् विविधमभिमुखेन रतेषु अस्मीति व्यभिचारिणः । ना प्रा वो ५ ८४ ।

१ वीरपन्न प्रवृत्तयो येषु स्थायिर्न सत्तम् ।

ते नू लक्षारिणो ज्ञेयारते न स्थायिर्नमत्पनाम् ॥

भाव का ध्यान करने करते हैं। धर्मिप्राय यह कि जिस प्रकार सूर्योदय के साथ साथ दिन हो जाता है उसी प्रकार बिजाबाधि के कारण संचारी के उदय होने ॥ स्वायी भाव स्वतः प्रकट हो जाते हैं स्वतः उदय प्रकाश कैंल जाता है।^१

परत द्वारा कथित विविध धामिमुख्येन चरन्तो व्यभिचारिणः पंक्ति का एक दूसरा अर्थ भी लिया जा सकता है। कहा जा सकता है कि व्यभिचारी संज्ञा उन भावों को ही बाधनी को विविध प्रकार के रसों की अनुभूति के समय प्रेक्षक के धर्मिमुख—सम्मुख—प्रस्तुत ॥ जाते हैं धर्मि रसानुभूति के समय प्रेक्षक को इनका प्रत्यक्ष होता है यद्यपि वे भावसिद्ध स्थिति-भाव हैं किन्तु उसकी सूचना स्थित्यनुकूल किये गए बाधबाधि धर्मिभाव के प्रदर्शन से मिलती रहती है अतएव इनका साक्षात्कार होता रहता है।

रसकर्मकार ने भ्रष्ट की परिभाषा को स्वीकार करते हुए वहाँ यह कहा कि विशेष का है धर्मिमुख होकर संचार करने के कारण भाव व्यभिचारी कहे जाते हैं वहाँ उगहने यह भी कहा कि स्वायी भाव तथा संचारी भावों का परस्पर ऐसा सम्बन्ध है जैसा वारिधि के साथ कस्नोला का सम्बन्ध होता है। जिस प्रकार तरंगें वारिधि में उठती धीरे निर्मल होती रहती हैं, वैसे ही स्वायी भाव कपी वारिधि में संचारी भाव-कपी तरंगें उठती धीरे मल होती रहती हैं। स्वायी के अनुकूल ही संचारी भावों का धामिर्भाव विरो भाव होता रहता है। अतएव स्वायी ही प्रमुख है। संचारी उनके सहायक-मान कहे जा सकते हैं। काव्यप्रकाशकार ने तो इन्हें स्पष्टतः स्वायी भाव का सहचारी कहा भी है।^२ विश्वनाथ तथा सिद्धधुपाल ने रसकर्म की सक्ति को ही ग्रहण कर लिया है।

१ कर्म नयति ? उच्यते—यथा सूर्य इव नक्षत्रमनु वासरं नयतीति । न च तेन वायुम्या स्कन्धेन वा नीयते । किं तु लोकप्रसिद्धमेतत् । यथास्य सूर्यो नक्षत्रमिदं वा नयतीति एवमेते व्यभिचारिण इत्यनयन्तव्याः ।

भा आ भी पू २४ ।

२ विशेषाधामिमुख्येन चरन्तो व्यभिचारिणः ।

स्वामिमुख्यमनिर्भङ्गा कस्नोला इव वारिणी ॥ ४ क ४१७ ।

३ कारलाभ्यः काशीनि सहकारिणि धानि च । तथा

बिजाबा अनुनाशस्तत् कव्यभे व्यभिचारिणः ।

का प्रकाश ४१७-२ । सू ४३ ।

४ ता ४ ३१४ तथा रन्तु २११

रसार्णवमुपाकर^१ तथा साहित्यकौमुदी^२ के लेखकों ने संचारी भाव को भाषा का मध्यामक गतिकर्ता और रसप्रतीपकार ने उन्हें स्वायी का उपकारक गतिकर्ता एवं अधिकृतताकर भरत के सहाय की ही पुष्टि की है।^३ हेमचन्द्र द्वारा कथित 'स्वायीधर्मोऽजीवमेव' तथा स्वधर्मपिण्डेन^४ का तात्पर्य भी स्वायी के प्रति संचारी की उपकारकता तथा तद्गतता ही है। शारदासमय ने भी संचारी को 'धनवस्थित जग्यबाला' तथा स्वायी के धनुषून माना है और वयः कपल की उन्नि को ज्यो-का-स्यो उद्धृत किया है।

सारांश यह कि संचारी की दो परिभाषाएँ साहित्य-सास्त्रियों के बीच निम्न-बुनाकर स्वीकृति पाती रही हैं—एक भरत की परिभाषा और दूसरी जगज्ज्य की। मूलतः संचारी के तीन ही लक्षण हैं—(१) संचारी भाव स्वायी भाव को दीपित करता है उनके उपकारक है। वे स्वायी भाव को रस बना कर पहुँचाते हैं इसीसे उन्हें व्यभिचारी कहते हैं। (२) स्वायी के साथ उनका सम्बन्ध वारिधि तथा वस्तुमेल का-सा है। उनका व्याभिर्भाव तिरोभाव होता रहता है। (३) इसीसे उन्हें अधिक धनवस्थित जग्य बाला तथा संचारी भी कहते हैं अर्थात् स्वायी न रह पाता उनका विशेष गुण है।

संचारी को धनवस्थित और अधिक भगते हुए भी प्राचीन भाषायों ने यह कहा है कि संचारी भाव स्वायी भाव के रूप में परिवर्तित हो सकत है। उनका विचार है कि आत्म-भाव रस-रस्य का प्राप्त हो सके क्या संचारी भाव का है। वर्गीकरण केवल सरलता की दृष्टि से किया जाता स्वायी भाव के रूप है। भरत ने स्वयं 'जुमुत्सा' को संचारी होने में धनमर्मे में परिवर्तन संभव है बताकर मानो इन बात को स्वीकार दिया है कि उससे अनिश्चित भाव परिवर्तित हो सक्त है। जोरदार में स्पष्ट रूप से किया है कि 'गतांति' आदि भी पर प्रवच को पहुँच सकते हैं।^५

१ र नु ३।१ २।

२ लंकारपणि भाषास्य पतिनिनि संचारी । विशारद व्याजिमुन्नेन स्वायिर्मे प्रति चरति इति व्यभिचारी । सा जी ४।३।

३ वे नुदरर्तुमायाणि स्वायिर्मे रसमुत्तमम् ।

उद्धारय च लक्ष्मिनि ते मना व्यभिचारिण ॥ २ ॥ प्र नु २८ ।

४ विविधं व्याभिमुन्नेन स्वायीधर्मोऽजीवमेव स्वधर्मपिण्डेन च चरन्तीति व्यभि चारिणि । काव्यानु नु ८३ ।

५ स्वाय्यास्वयानि हि व्याभिर्भावः प्रवच्यं आरोप्यन्तः । नृ प्र २। १ ४५ ।

वे हर्षादि में भी विभावादि संयोग को विद्यमान मानते हैं।^१ अतः कभी कोई भाव स्थायी हो जाता है और कभी संचारी। सबको संचारी और सबको स्थायी कहा जा सकता है। भोजन में खम तथा गर्व संचारी के आचार पर 'घात' तथा 'उद्धत' रसों की निष्पत्ति मानी है और इस प्रकार इन संचारियों को भी स्थायी भाव बन सकने में समर्थ बताया है। इसी प्रकार बहु स्नेह नामक भए संचारी को प्रस्तुत करके प्रेयो रस की सिद्धि भी स्वीकार करते हैं और 'स्नेह' का स्थायी रूप में परिवर्तन मानते हैं। उनके द्वारा कल्पित 'उदात्त रस' में मति संचारी ही स्थायी भाव के रूप में ग्रहीत हुआ है।^२ भोज से पूर्व व्रमट्ट तथा उदट^३ इनी बात का समर्पण कर चुके थे। मट्ट-लोत्सट ने भी व्यभिचारी भावों को परस्पर एक-दूसरे का व्यभिचारी हो सकने में समर्थ मानकर इसी बात की पुष्टि की है।^४ और भावा को घनत्व माना है।^५ यहाँ तक कि स्वयं मम्मथ मुण्ड ने इन सभी भावों को परस्पर परिवर्तनीय माना है।^६

उदाहरण के लिए निम्न सुष्ठु तथा मह संचारियों को लिया जाय। इन तीनों के सम्बन्ध में निम्नलिखित भाव से कहा जा सकता है कि वे स्थायी के रूप में प्रस्तुत नहीं किये जा सकते। वहाँ किसी प्रकार की क्रियात्मकता नहीं है वहाँ स्थायी भाव का समावेश नहीं होता। उक्त प्रवृत्तियाँ विधानों की व्यवस्थाएँ हैं, अतः वे केवल संचारी ही हो सकती हैं। इसी प्रकार विष 'गतानि' को

- १ हर्षादिभ्यश्चि विनाशानुभावव्यभिचारी संयोगस्य विद्यमानत्वात् । वही ।
- २ रत्याद्योगात्मैक्योपपाद्यतोऽपि विनाशानुभाव व्यभिचारिसंयोगात् परप्रकर्षा विना रसव्यपदेशार्हता । वही ।
- ३ रती संचारित्वं सर्वान् सर्वस्नेही जति मतिम् ।
स्वास्त्युन्नेषोद्धत प्रयथान्तोवातेषु जानते ॥ स क ३१२६ ।
- ४ व्यभिचयविमे जाया प्रयान्ति च रसस्थितिम् । मृ सि ११२४
- ५ निर्बेदादिभ्यश्चि तन्मिदमवस्थीति निरूपि रता । काव्यात्मकार
- ६ यन्मे तु' इति व्यभिचारिरित्यादि च व्यभिचारित्वो भवति । यथा निर्बेदस्य चिन्ता धमस्य निर्बेद इत्यादि निरूपयति ।

य भा भा १ पु ३४३ ।

- ७ एतावन्त एव च रता इत्युक्तं नृबन्धु । तेन धान्त्येऽपि पार्थद्वयतिष्ठया एतावतामेव प्रयोक्तव्यमिति यत् अनुसोक्तमनैव निश्चितं तदवमेयेन व्यपरा-मृत्परापणम् । वही पु २१६ ।
- ८ भावानां सर्वेषामेव स्थायित्वं संचारित्व-चिन्तितत्वात् यानुमाद्यन्यानि योग्योपनिर्णयानि आशयार्थवताह्वयानि अनुमानाति । वही पु ३३४ ।

मोक्षराम स्वामी मानने के लिए तैयार है क्या वह स्थायी हो सकता है ? भरत मुनि के शब्दों में कहें तो उत्तर होना 'नहीं' । भरत का कथन है कि यदि हम कहें कि धमुक ग्लानि है तो तुरन्त प्रश्न होता है कि ऐसा क्यों है ? किन्तु यदि हम कहें कि 'राम उत्साहित है' तो कोई ऐसा प्रश्न नहीं करेगा कि ऐसा क्यों है ? अभिप्राय यह कि प्रथम अवस्था में उसके किसी कारण की अनिवार्यता का संकेत मिलता है अर्थात् वह धमुक वस्तु को खोजते-खोजते थक गया पर वह उसे नहीं मिली अतः वह ग्लानि का अनुभव कर रहा है । दूसरे उदाहरण में इस प्रकार के किसी उत्तर की आवश्यकता नहीं रहती । अथवा यों कहें कि पहली अवस्था में तो वियोग शृङ्गार भवानक अवकाशान्त रस की घोर ध्यान जाता है क्योंकि ग्लानि होगी तो प्रिय के न मिलने से होगी अथवा अपने दुष्कर्मों से होगी । बंसी बसा में उल्ल रसी मे से किसी एक का ध्यान ही प्रधान हो जाता है अर्थात् ग्लानि केवल इनकी सहायता मात्र करती है । स्वयं प्रधान होकर स्वामी रस कारण नहीं करती । इसी प्रकार निद्रा सुषुप्ति तथा मर भी अत्यनुभावेदी-मात्र होने से संचारी-मात्र ही रह जाते हैं । रस-रसा को प्राप्त होने के लिए भाव का प्रधान होना आवश्यक है । अग्रधानता उसमें बाधक सिद्ध होती है । अग्रधान होने पर वही मन नहीं टिक सकता ।^१ हृष के सम्बन्ध में तो भीत्र न भी प्रत्यक्ष स्वीकार कर लिया है कि वह संयोग शृङ्गार का सुस्वात्मक संचारी मात्र है । उससे किसी आनन्द रस की कल्पना नहीं करनी चाहिए । अतः ऐसा प्रतीत होता है कि संचारी का स्थायी रूप में परिवर्तन संभाव्य नहीं है ।

उपरिनिर्दिष्ट उदाहरणों से इस बात की पुष्टि होते हुए भी कि संचारी-स्वायी नहीं हो सकते साहित्य में ऐसे उदाहरणों को खोजा जा सकता है जिनसे संचारी को स्थायी के रूप में माग्यता भी जा सके और यह कहा जा सके कि कभी-कभी कुछ संचारी भाव अवशेष ही दूसरे संचारी भावों के स्थायी हो जाते हैं । यथा 'रामचरितमानस' के उस समय क हृदय की वक्ष्यता कीजिए जब किसी भी राजा के द्वारा धनुष भ्रंश न होने पर जनकजी ने इस वरा के धीर-बहिर्जन हो जाने की घोषणा कर दी । ऐसे वचन सुनकर रघुवर्षी लक्ष्मण के गर्व को ठेग लगी धीर

१ अग्रधाने च वस्तुनि वक्ष्य संविद्विधाय्यति । तस्यैव प्रत्ययस्य प्रधानाग्नरं प्रत्यनुपाकत स्वात्मनि अविधानित्वान् । अती अग्रधानत्वं जडे विभावानु भावधन अविचारितनिचये च संविदात्मकेन्द्रिय निधयेन अत्यनुगप्रेक्षितः । लक्षितिरिव स्वात्म्यव चर्चलानाम् । अ आ १ पृ २८१ ।

अथ वरपादिकम्—मानवपादाः त्रिपदसंज्ञासम्बन्धविभावाद्युत्पन्ने प्रहृष्टरति प्रभवे प्रहृष्टरति—मानववरतनामाचरणानि । शृ प्र पृ १६४ ।

प्रतिष्ठायास्वरूप समर्पणपूर्वक उन्होंने भी कुछ कहा उसका अर्थान्त तुलसी ने निम्न पंक्तियों में किया है जिनमें नरक समर्पण का संचारी होकर आया है

भाबे लखन कुदिल आई जहिं । रघुनाथ करकत गयन रितहिं ॥

रघुर्बसित मोह बौह कोउ होई । तेई समाज प्राप्त कहहि न कोई ॥

इसी प्रकार निम्न छन्द में बड़ता मोह के संचारी के रूप में आया है

हुलह भी रघुनाथ बने हुलही सिय सुन्दर मगिरि माहीं ।

पावत गीत सबे निजि सुन्दरि बेर जुबा जुरि विष पकाहीं ॥

राम को रूप निहारति जानकी कंचन के नख की परझाहीं ।

पासे सबे सुनि भुनि पई कर डेक रही पल डारत माहीं ॥

इस छन्द में 'पल डारत माहीं' के द्वारा बड़ता मोह सुनि भुनि पई' के द्वारा मोह संचारी की व्यंजना है। बड़ता मोह संचारी का भी संचारी बन कर आया है अतः मोह को स्वाधी कहा जा सकता है। रघुनाथजी आत्मजन उनका हुलह रूप उद्दीपन राम के रूप को निहारना अनुभाव है। यों तो मोह तथा बड़ता दोनों ही रति के संचारी हैं किन्तु बड़ता का सीधा सम्बन्ध मोह से है। अतः मोह को स्वाधी पद प्राप्त होता है। सारांश यह कि व्यभिचारियों में सभी स्वाधी रूप में परिवर्तित होने में अनेक ही समर्थन हैं किन्तु कुछ अवसर स्वाधी-जैसी प्रभावता ग्रहण कर लेते हैं। उनका सम्बन्ध भी किसी-न-किसी मौलिक स्वाधी से बना रहता है। अतः यह धरना न करनी चाहिये कि संचारी स्वाधित्व को प्राप्त होकर रस-वशा को भी प्राप्त हो सकते हैं। वे किसी-न-किसी स्वाधी पर अवलम्बित रहते ही हैं।

साधारणतः संचारियों की संख्या तैलीस मानी गई है किन्तु यह भी स्वीकार कर लिया गया है कि उस संख्या की कोई सीमा निर्धारित नहीं की जा सकती।

स्वीकृत ३३ संचारी क्रमशः इस प्रकार हैं निवेद संचारियों की संख्या स्थानि शब्दा समूपा मरु अम आत्मस्थ ईश्वर चिन्ता मर्षान अल्पनाई मोह, स्मृति भुति वीर्य अपमता हर्ष भावेष बड़ता नरक विषाद धौलुपय निद्रा भुति अपस्मार, विषोष अमर्ष अमर्षिता उदना मनि विनर्क व्याधि अम्माह नास तथा मरुत ।

व्यभिचारी भावों की संख्या में परिवर्तन के बहुत-से प्रयत्न संस्कृत-अम से लेकर आज तक होते रहे हैं। साहित्यिक चर्चकार आन्विक भाव समस्त अनुभाव तथा वाचस्पत्यो तक का व्यभिचारी भाव में परिवर्तनीय मान लिया गया है। आज न स्पष्ट साहित्यिक भावों को मात्र व्यभिचारी भाव कहा है। (तक चाप्यन्ता व्यभिचारिणु चित्तोत्पन्नानि गतिवर्धन-वात्सा स्नेहलोभाधुनेन व'

रत्न । २७० प्र ११) । उन्होंने अपस्मार एक मरण को न मानकर उनके ।
 पर ईश्वरी तथा रास को रत्नमा उचित समझा परन्तु स० क० में स्नेह तथा मुनि
 स्वीकार किया । हेमचन्द्र ने रत्न उद्भव सुत तुषणा और रामचन्द्र मुमुक्षु
 सुत तुषणा मंत्री मुदिता अथवा यथा उनेसा अग्नि सन्तोष तथा मार्कण्डेय
 तथा दाक्षिण्य आदि को संघारी स्वीकार किया है । 'अभिपुराण' में निम्ना
 तथा मरण को छोड़ दिया गया है और रास को अपविचारी भाव बताता हुए
 ११ अपविचारी भाव बताए हैं (३३८ २२ ३४) । सायनम्भी नाम तथा न
 पर्यायवाची मानते हैं । उन्होंने आस का ममानक का स्थायी भाव माना है ।
 को छोड़कर उन्होंने एक गौच नामक नष्ट अपविचारी भाव का उल्लेख ।
 है । भानुदत्त ने नामदयादा को अपविचारी भावने के साथ ही 'अन' न
 मचारी की वस्तुता की है । भानुदत्त के अनुसार नायिका क हन स्वयं
 प्रसक्तों में स मोटावित् कुटुम्बिन् विष्णोश्च तथा विहृत धान्तर विकार क
 न तथा किमकिञ्चित् उन्मत्तक होने क कारण अपविचारी भाव माने न
 (१।१११ पृ) । कामदयाधी में न अभिलाष कुण्डलचन तथा प्रभाव क
 धौलुष्य स्मृति तथा उन्माद न अन्तर्भूत मान भी गई है (१।१ ६ पृ
 वस्तुन सर्वाभिमान सम्भूतो नाशरारमा विष्णोश्च तथा निभुनमूयोदसन
 मोटावितम् सप्तमी के अनुसार इम्हें अन्तर्भव तथा धीरमुपन में अन्त
 मान सकते हैं । विहृत भी धौलुष्य के अन्तर्गत आता है और किमकि
 स्वयमेव अनेक अभाविनायादि सचारियों का गमाहार है । कुटुम्बित संघारी
 है । अन्त मोटावारी ने 'हरिप्रक्रियासमृत्ति' निधु (पृ २६३) में ३३ अपविचारों
 के अविरल मारमर्ष उद्भव रत्न ईश्वरी विवर्ण निगुण वन्य तथा नु
 उत्कटा विनय मदाय तथा आचार्य नामक १३ नवीन अपविचारी और नि
 है । फिर बड़ी उमरवा अन्तर्भाव भी बुराने अपविचारियों में लिख दिया
 प्रभुवा में मारमर्ष नाम न उद्भव रत्न अन्तर्हृत्वा न ईश्वरी अमर्ष में नि
 तथा निर्लज्ज मति में वन्य रत्न में कुण्डल तथा उन्मत्ता धीरमुपन में नि
 नामक न मदाय तर्क में आचार्य अन्तर्भाव न अन्तर्भूत नामक है । उन्होंने
 क अन्तर्भाव भी इसी प्रकार अनिन्द्य नवीन नाम मिये है ।

हिंरी में दक्षिण के सचारियों का गारीर तथा आन्तर नामक न
 विवर्ण वरके वन्य योज का ही अनुवर्ण किया है । देव में उन्मीके न
 मारमर्ष भावों को गारीरिण और निवर्ण आदि को आन्तर बताया है । नि
 ईश्वरी सचारियों के विवर्ण वरने में भी के अनिन्द्य प्रवर्णन नहीं कर गये

स्व-धाचार्य सुकन ने 'सुलसीदास की मातृकता' सीर्षक के अन्तर्गत चक्रवर्ताहट उदासीनता शोक तथा अनिश्चय को तथा 'रसमीमांसा' के पृष्ठ २१३ २१५ पर धाक्षा नैराश्य तथा विस्मृति धीर पृष्ठ २२७ पर अर्धैर्य तथा संतोष एवं पृष्ठ २२८ पर असन्तोष तथा चपलता की संचारियों में स्वीकार किया है। स्व-श्री रामबहिन मिश्र ने श्री 'काव्य दर्पण' में धाक्षा निराशा वदनात्ताप विस्वास तथा दया-आश्रित्य को संचारियों में मिलाने का समर्पण किया है। धाचार्य सुकन ने 'रस मीमांसा' में व्यभिचारी भावों के चार प्रकार निर्धारित किए हैं

- १ सुखारमक—गर्भ घोरसुख हर्ष धाक्षा यव संतोष चपलता ॥
लता चैव ।
- २ दुःखारमक—सञ्जा धमूया धमर्ष अवहित्या वास विपाद संका
विन्ता नैराश्य उग्रता मोह घालस्य उन्माद असन्तोष तानि
अपस्मार मरण तथा व्याधि ।
- ३ उन्मत्तारमक—आवेग स्मृति विस्मृति ईर्ष्य अङ्गता स्वप्न वित
र्षचरता ।
- ४ उदासीन—वितर्क भग्न भ्रम मित्रा विदोष ।

इन वर्गीकरण के सम्बन्ध में उनका कथन है— सुखारमक भावों के साथ सुखारमक संचारी धीर दुःखारमक भावों के साथ दुःखारमक संचारी परस्पर अविविष्ट होते हैं। इसी प्रकार सुखारमक भाव के साथ दुःखारमक संचारी धीर दुःखारमक के साथ सुखारमक संचारी विरुद्ध होते हैं। उन्मत्तारमक संचारी सुखारमक भी हो सकते हैं और दुःखारमक भी जैसे आवेग हर्ष में भी हो सकता है और भय घादि में भी। भाव के साथ जो विरोध कहा गया है वह वातिवत् है अर्थात् समातीय विपरीतीय का विरोध है। इसके अतिरिक्त आपन्नपद और विचक्षणपद विराप विम भाव का वेग से हुआ वह संचारी हो ही नहीं सकता जैसे क्रोध के बीच-बीच में आनन्दन क प्रति यदि बाँका वास या दया घादि मनोविकार प्रकट हलें हुए बड़े आर्य तो उनमें क्रोध की पुष्टि न होती। यही बात बुद्धो ग्याह के बीच वास आने से हाथी। अतः ये मनोविकार क्रोध धीर उरताह ॥ संचारी नहीं हो सकते । (१ मी पृ २१६)। अतः भाव के लक्षण धीर प्रवृत्ति से न उठाने वासा मनो विकार ही भाव का पुष्टि न देता।

इस प्रपन्न क साथ-साथ ही इन संचारियों के पुराने ३३ संचारियों में अन्तर्भाव का प्रपन्न भी किया जाना रहा है। उदाहरण के तन्मूला ने दम्भ स्नेह ईर्ष्या तथा उद्वेग का पुनाने संचारियों के अन्तर्गत ही नहीं-न-नहीं रक्त दिया है।^१

के अन्तर्गत ग्रहण किया जा सकता है। इसी प्रकार लक्ष्यों की समानता के आधार पर मात्सर्य को अमूया में और क्षुद्रता को अपमता में अन्तर्भूत माना जा सकता है तथापि रौद्र रस में घृष्टता अपमता से भिन्न स्वभाव वाली हो जायगी। वहाँ वह अमूया और अमये की सहायक बन जायगी। अतएव इसे अमय ही स्वीकार करना होगा। भुवनवी द्वारा कवित्व अरुणकादृष्ट की भाषे में उदासीनता को निर्बोध में और अभिव्यक्त को शंका में लक्ष्यों की समानता के कारण अन्तर्भूत कर सकते हैं। सन्तोष तथा असन्तोष क्रमशः क्षुति तथा विवर्त के अन्तर्गत समा सकने पर भी भक्तिरस में विशेष उपयोगी सिद्ध होने पर स्वीकार्य है। इसी प्रकार यद्यपि सरलता बहुत कुछ मौल्य्य अर्थकार के समान है किन्तु भक्तिरस में प्रभु के सम्मुख अपने हृदय को जोलकर रख देना भी सरलता ही है। अतः इसे भी संचारी स्वीकार किया जा सकता है। किन्तु ज्ञान नामक संचारी को हम अवहित्वा से पृथक् नहीं मानते। भानुवत् के अनुसार मुष्टिभ्याम्भ्यावन का नाम ही ज्ञान है। इसके अनुभाव बन्धोक्ति निरन्तर स्मृत तथा देखते रहना है और इसकी उत्पत्ति अपमान कुचेष्टा अथवा प्रतीप से होती है।^१ अवहित्वा लज्जा भय पराजय और क्षुद्रता क्षुतिमता तथा हर्ष के कारण उत्पन्न होती है। अतएव इसके अन्तर्गत ज्ञान के सभी विभाव आ जाते हैं। हमारा विचार है कि ऐसे स्वभाव जहाँ किसी भिन्न को छेड़ना ही उद्देश्य हो और दोनों के बीच प्रेम व्यवहार में कोई कमी न आती हो वहाँ भी अवहित्वा को ही स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि वहाँ भी मूल में या तो अपना औरव काम करता है या हर्ष। ज्ञान के समस्त लक्षण अवहित्वा में भिन्न आते हैं।

उक्त विवेचन द्वारा यद्यपि यह प्रमाणित किया जा सकता है कि नवीन संचारियों ने प्रायः सभी का किन्हीं-न-किन्हीं पुराने संचारियों में अन्तर्भाव मान लिया जा सकता है किन्तु इसमें सन्देह नहीं है कि इस प्रकार संचारियों की सीमा निश्चित कर देना न ही अन्तर्भूति का परिणामक हो सकता है। व रसों की दृष्टि से उपयोगी ही। मस्तुन प्रत्येक भाव अथवा स्थिति में कुछ-न-कुछ प्रभाव का अन्तर तो बना ही रहता है, एक ही शब्द के अनेक पर्याय भी प्रायः सूक्ष्म अर्थों में पृथक् ही होते हैं। इसी प्रकार उक्त नवीन संचारियों में भी पुराने संचारियों से किसी-न-किसी अर्थ में अन्तर रह ही जाता है। अत्राहस्यात् वया मे वो प्रभुत्व है वही मार्ग तथा आर्जव में नहीं है। पहले में स्वभाव का चोत्पन्न होते हुए भी सन्ध्या सामर्थ्य का भी बोध होता है और अग्न्य वो में केवल स्वाभाविक विनम्रता अथवा अज्ञानता का पता चलता है। इसी प्रकार आत्मा ने आत्म विनम्रता

जसाह प्रीत्युक्त और चिन्ता का मिश्रण होता है, केवल चिन्ता का ही नहीं। मिरासा भी वैश्य मोह निबेद विषाद तथा ग्लानि में पृथक्-पृथक् रूप धारण कर सकती है। अभिप्राय यह है कि प्रसन्नानुसार सभी घनेक नवीन संवारी भावों की रूपरत्ना के लिए मार्ग खुला हुआ है। सूक्ष्मतम विचार के अनुकूल इनकी संस्था में अभिवृद्धि भी हो सकती है। बल्कि हमारा विचार ता यह है कि इनकी कोई सीमा निर्धारित करना हितकर नहीं है। इस प्रकार का प्रयत्न केवल पक्ष-निर्देश के लिए समझना चाहिए। इन्हें बूढ़ निवालना काव्य शारङ्गियों के लिए कटिन नहीं है। अतएव हमने उदाहरणों से काम नहीं लिया है।

स्वायी भाव

हृदय में वासना रूप में निश्चित, अन्य भावों द्वारा किसी प्रकार भी न रुकने वाले प्रमाण विरोधी-अविरोधी भावों को अन्तर्हित स्वल्प-निरूपण करके धारण भाव प्राप्त करा सकने वाले विरकास धनवा प्राप्रवृत्त स्वायी रहने वाले धास्वाद-योग्य मनो भावों को स्वायी भाव कहते हैं।

स्वायी भावों की नामना रूपता के सम्बन्ध में अमिनकण्ठ ने सबसे पहली बार विचार किया है। सभी प्राणियों में विद्यमान इस विल-वृत्ति से सूक्ष्म तो कोई भी नहीं है। साध ही यह जगत् से प्राणी में रहती है। क्योंकि संस्कार-रूप है।^१ अमिनक की इस विचार-बारा को परबर्ती धास्वो में स्वीकृति मिली। काव्यप्रकाशकार सम्मत में अपनी परिभाषा में उन्हीवा अनुकरण करते हुए जिस परिभाषा का परिपालन किया उसकी व्याख्या में कामन अन्तर्हीकर ने स्वायी भाव के प्रतिमुख रूप तथा अविनिच्छिन्न प्रवाह की ओर भी ध्यान आकर्षित किया। स्वायी की प्रचलता का बोध स्वयं भरत मुनि ने करा दिया था। जिस प्रकार अनुप्रास में गुणित तथा विधियों में गुरु की प्रतिष्ठा की जाती है। उनकी भाषा का पालन किया जाता है। उनकी सेवा की जाती है और सहायता के लिए प्रस्तुत रहता जाता है। उसी प्रकार भाव में स्वायी भाव भी सर्वधेष्ठ होता है और

१ (घ) ज्ञान एव हि जल्लुरियतीभिः संविद्भिः परोक्षे भवति ।

ध भा ५ २५२ ।

(ब) न हि एतच्चित्तवृत्ति वासनाऽन्या प्राणी भवति ।

भट्टी ५ २५२ ।

(स) वागनात्मना तत्तद्वस्तुना तत्तद्वस्तुना उत्तरवान् । वगी ५ २५३ ।

२ ५५ ५ ५५ ।

अप्य भाव इनके साथ प्रजा-भूषण तथा सिध्य-भूषण का सम्बन्ध रखते हैं ।^१ मुरावा के समान प्रतिष्ठित यदि कोई भाव है तो स्वायी भाव ही है । इसकी प्रमाणता का कारण यही है कि यह अपने विरोधी-अविरोधी किसी भी भाव से मट्ट नहीं होता ।^२ यह दूसरे को बसा तो सेता है किन्तु किसी के बसता नहीं ।^३ अन्य भाव इसके गुण-स्वरूप होकर ही रह पाते हैं । ये उन्हें अपने में इस प्रकार बुला-मिला लेते हैं, जैसे सिन्धु भिन्न भिन्न सरिताओं के मधुर जल को अपने में मिलाकर सारे लोगा बना सेता है ।^४ बड़ी बात यह है कि ये विरक्तान तक पित में अवस्थित रहते हैं । रसत्व को प्राप्त होते हैं^५ और आग्रहान् रहने के कारण ही उन्हें स्वायी की संज्ञा दी गई है । अविच्छिन्न प्रवाह ही इनकी विशेषता है ।^६ अप्य भावों से इनका सम्बन्ध सक-भूष सम्बन्ध-वैसा है ।^७ यही वास्तविक भाग्य के प्रकाश कहे गए हैं ।^८

इस प्रकार विचार करने पर साहित्य-शास्त्रों में कवित्व स्वामी भाव की निम्न विशेषताएँ मानी जा सकती हैं—१. स्वायी भाव अन्त-बाह्य है और समस्त प्राणिमों में वासनात्मक रूप से इनकी विद्यमानता स्वीकार्य है । २. स्वायी भाव मनीषिकारों में सर्वप्रधान होते हैं । सच्चातीय अथवा विचारीय भाव उन्हें विरोधित नहीं कर सकते । ये स्वयं दूसरे भावों को अपने में अवस्थित कर लेते हैं, अप्य भावों को अपने अधीन कर लेते हैं । ३. इनमें विरक्तत्व-स्वामित्व या प्रबन्ध-स्वामित्व अथवा अविच्छिन्नप्रवाहमयता होती है । ४. ये सर्वज्ञ-मोक्ष हैं । भाग्यस्वामी हैं ।

१. यथा मराली भूषणः सिध्यारुणौ च यथा गुणः ।

एवं हि सर्व भावानां भावः स्वायी महाविह ।। वा. या. ७।४ ।

२. मुरावेन विरक्तेन सा स्वायी भाव उच्यते । सा को. ७।७ ।

३. इ. क. ७।१७। सा. व. ३।१७। र. वं. पु. ३१ ।

४. र. स. पु. २ ।

५. भावभावं वयस्यभ्याम् स स्वायी लवलाकरः । व. क. पु. ७।१४ ।

६. चिरं विलेप्यतिष्ठन्ते संवध्यन्तेऽनुबन्धिनि ।

रसत्वं ये प्रवक्ष्यन्ते प्रसिद्धाः स्वायिनीत्युक्ते ॥ सा. क. ३।१२ ।

७. तत्र आग्रहान् स्थिरत्वाग्रहीयं भावानां स्वामित्वम् । र. वं. पु. ३ ।

८. अविच्छिन्नप्रवाहाः स्वामिभावाः । का. प्र. भक्तकीकर टीका पु. ३६ ।

९. सकमुच्यते भावानामन्येयान्भुषामकम् ।

न विरोधीभ्यो स्वायीलेखनी भुष्यते एवम् ॥ सा. व. टीका करते पु. ३३ ।

१. भाग्यस्वामीभूषणोऽस्ती भावः स्वायीति संज्ञतः । सा. व. ३।१०४ ।

कुछ विद्वानों ने स्वायी भावों की पूर्णतः इन विशेषताओं से प्राप्त मिलती जुलती पाँच विशेषताओं का संश्लेष किया है। ये अवस्थाएँ क्रमशः (१) आस्वाद्यत्व (२) उत्कटत्व (३) सर्वजनमुलबलत्व (४) पुण्यार्षोपयोगित्व तथा (५) उचित विषय-निष्ठत्व या शीघ्रित्व हैं। इनमें से प्रथम तीन मात्र विशेषताएँ क्रमशः पूर्णतः चतुर्थ द्वितीय तथा प्रथम विशेषताओं के सामान्तर हैं। पुण्यार्षोपयोगिता तथा उचित विषय-निष्ठत्व नामक विशेषताएँ काव्य में विहित उनके स्वरूप की उपयोगिता पर निर्भर हैं। काव्य को अनुर्वर्ण्य का साधक मानने के कारण इन्हें भी पुण्यार्षोपयोगी मान लिया गया है। अमिनब गुप्त ने स्पष्ट कहा है— 'स्वादिभाष एव तथा सर्वलोपाय मात्र पुण्याय निष्ठः काव्योऽस्मिन् इति।' इसी प्रकार इन्हें उत्कट कर में आस्वाद्य बनाने के लिए यह आवश्यक है कि इनका प्रयोग पूर्ण शीघ्रित्व के साथ उपयुक्त आनन्दन के प्रति किया जाय। अनौचित्य उपस्थित होते ही रसमास या उपस्थित होता है।

इन पाँचों विशेषताओं का ध्यान रखकर स्वायी भाव को उद्बुद्ध करने की चेष्टा करने पर ही रस बर्णना सम्भावित है। जहाँ इनमें से कोई एक विशेषता भी छूटी कि रस-परिपाक में बाधा उपस्थित हुई। अत्राहरणत् यदि सर्वजन मुलबलत्व से ही काम चल जाता तो व्यभिचारी भाव भी रस-परिपाक में पूर्ण समर्थ माने जाते किन्तु उनमें उत्कटत्व न होने से उन्हें वह महत्त्व नहीं दिया जाता।

स्वायी भावों का भी संचारी भावों में उसी प्रकार परिवर्तन स्वीकार किया गया है जैसे संचारी भाव स्वायी भावों के रूप में परिणत हो जाते हैं। संचारियों

में कई ऐसे हैं जो स्वायी की निम्नकोटि मात्र बड़े

स्वायी भावों का जा सकते हैं। अथ शोक तथा क्रोध नामक स्वायी

संचारित्व भावों की ही छोड़ी लीला बना जो नाम विदार तथा

धर्म का नाम दिया जायगा। स्वायी के इस प्रकार

के परिवर्तन को प्राचीन आचार्यों द्वारा पूर्ण स्वीकृति मिली है। स्वयं भरत मुनि ने भृंगार में आस आनन्द तथा उद्वेगदि संचारियों के प्रयोग का विशेष करने के साथ-साथ पुष्पना का भी निषेध दिया है। पुष्पना स्वायी भाव को संचारियों के साथ विभाकर रखने का समिप्राय यही हो सकता है कि उक्त संचारित्व प्राप्त हो सकता है। भृंगार में उक्त निषेध है। इसी प्रकार अमिनब गुप्त^१

१ व्यभिचारित्वज्ञानानस्योपयुक्तानुबलवर्जम् ॥ ना ना चो पृ ७१।

२ तत्त्वज्ञानं तु महत्तमाभातरभित्तिरपानीय सर्वस्वादिभ्यः सर्वा रसादिना-
रसादिभित्तवृत्तीभ्यश्चिह्नारोभायम् ॥ अ भा पृ ३३६।

रामचन्द्र-गुणचन्द्र भानुदत्त^१ तथा व्यक्ति विवेक^२ के टीकाकार^३ ने भी इस विचार का समर्थन किया है और बताया है कि हास भृंगार में रति हास करण तथा शान्त में भय तथा शोक करण एवं भृंगार में क्रोध बीर में कुण्ठा भयानक में तथा उत्साह एवं विस्मय सभी रसों में व्यक्तिचारी का काम करते हैं। धरतराज का कथन है कि प्रेम भय तथा उत्साह स्थायी भाव व्यक्तिचारी के रूप में उपस्थित हो जाते हैं और व्यक्तिचारी भाव मोह भ्रावेग तथा घातस्थ भी मूर्च्छा संभ्रम तथा तन्त्रा-वैद्ये जायों को उत्पन्न करने में समर्थ हैं। यहाँ तक कि धार्मिक भाव स्वर भेद से भी वक्ष्यस्व नामक द्रव्य भाव उत्पन्न हो जाता है^४। तात्पर्य यह कि स्थायी भावों का समयानुसार संचारी भावों के रूप में भी परिवर्तन हो जाता है।

वरत ने स्थायी भावों की संख्या घाट तक निश्चित करते हुए क्रमशः रति हास शोक क्रोध उत्साह भय कुण्ठा विस्मय का नाम गिनाया है। बीरे-बीरे शान्त रस की कल्पना के साथ कभी क्षम और कभी स्थायी भावों की संख्या निर्वेद नामक स्थायी भावों की कल्पना भी सामने आई।

नवीन भावों की शान्त को दृश्य-काव्य में प्रथमावस्था कहकर वर्णित करने की चेष्टा भी जलती रही किन्तु बीरे बीरे यह भी रस के रूप में स्वीकृति पाया और निर्वेद को इसका

स्थायी भाव लिया गया। इसी प्रकार वरसक रस की कालान्तर में स्वीकृत हुआ और वात्सल्य की स्थायी भाव लिया गया। वैष्णव-भक्तों ने भी भक्ति को स्थायी मानकर भक्ति रस का प्रतिष्ठा की और वैय-विवयक रति को इस रूप में प्रस्तुत किया। जीवराज ने दो वर्ष स्नेह वृत्ति तथा वृत्ति नामक स्थायी भावों की कल्पना करते हुए क्रमशः उत्तम प्रेयस् शान्त तथा उदात्त रसों के विचार को

- १ तैनामी—स्वामिनिः—रसान्तराणां व्यक्तिचारीणः अनुभावश्च भवति तत्रैवामपन्तुक्त्वेन स्वावित्वाभावस्तु ॥ भा ३ पृ १७६।
- २ स्वामिनोऽपि व्यक्तिचरन्ति। हास भृङ्गारे। रति शान्तकरुणहास्येषु। भयशोक करुणभृङ्गारयोः क्रोधो बीरे। कुण्ठा भयानके। उत्साहविस्मयी सर्वरसेषु व्यक्तिचारी ॥ र त ३ प ३ पृ ११४।
- ३ स्वामिनामपि व्यक्तिचरित्वं भवति। यथा रतेर्वैवादि विषया हासस्य भृङ्गारादीं शोकस्य विप्रलम्भभृङ्गारादीं भयस्याभिसारिकादीं कुण्ठायाः संतारभिरादीं द्रव्यस्य कीपाभिहतस्य प्रतापोक्षमादी ॥

अ वि टीका पृ १११२।

प्रथम दिया । इसी प्रकार स्वायी भावों की संख्या में विस्तार होता गया और नवीन-नवीन रसों की उत्पत्ति होती रही । हिन्दी में भी यह प्रवृत्ति काम करती रही और बीन-कवि बभारसीदास ने अपने 'मछ -क्यामक' नामक धारम-चरित में घोमा धामन्य कोमलता पुरुषार्थ चिन्ता ज्ञानि तथा वैराग्य को ही स्वायी भाव मान लिया । मराठी विचारकों में भी धारमाराम रावजी देशपाण्डे 'प्रतिम' ने अपने संस्कृत प्रबन्ध 'प्रभोमरसस्थापनम्' में प्रसीध रस की स्थापना पर बस दिया और प्रमय को प्रथम मानते हुए सोम-स्वायी की कल्पना की । इसी प्रकार श्री बाबडेकर ने कान्ति-स्वायी की नवीन नींव पर कान्ति रस की भित्ति डलाई ।^१

सारांश यह कि संवारी भावों के समान ही स्वायी भावों की संख्या को अधिक बिड़ विस्तार देने की चेष्टा होती रही है और बूझरी और से यह प्रयत्न भी चलता रहा है कि हम नवीन स्वायी भावों का पुराने घाठ या शी स्वायी भावों में ही किसी-न किसी प्रकार सम्मिलन कर लिया जाय । तथापि इसमें सन्देह नहीं किया जा सकता कि यदि प्रयोग और संस्कार-बुद्धि पर ध्यान दिया जाय तो नवीन रसों की तरह नवीन भावों की स्वीकृति के लिए मार्ग दिखाया जा सकता है । चाहे जो हो वास्तव्य तथा भविष्य रसों ने अपना स्थान बीरे-बीरे स्वीकृत करा ही लिया है और जगही के अनुसार स्वायी तथा प्रम्य भावों में भी परिवर्तन स्वीकार कर लिया गया है ।

विभावादि का संयोग और निष्पत्ति

प्रसिद्ध मुक्त तथा पण्डितराज जगन्नाथ ने रस-निष्पत्ति की चर्चा करते हुए कुछ प्रम्य विद्वानों के इस विचार का भी खस्केल किया है कि विभाव यादि सम्मिलित रूप में रस है, अथवा इनमें से कोई विभावादि का संयोग एक विशेष ही रस है । कोई विभाव-भाव को रस ही रस इ अथवा नहीं ? मानता है कोई अनुभाव-भाव को तो कोई व्यभिचारी भरतमुनि का मत मात्र को रस मानता है । कुछ लोग यदि स्वायी भाव को रस मानते हैं तो प्रम्य विभाव अनुभाव तथा मन्वारी भाव इन तीनों के सम्मिलन-भाव को रस के रूप में प्रतिष्ठा देते हैं ।

१ 'आलोचना' वर्ष ९ अंक ३ ।

२ (घ) अथे तु शुद्ध विभावम् अथे तु शुद्धमनुभावम् केचित् स्वायिभावम्, इतरे व्यभिचारिरूपम् अथे तत्संयोगम् एके अनुभाव्य केचन् तत्तत्तमेव अनुभाव्य रसमावृत्तिर्यत् बहुना ॥ 'लोचन' १५६ पृ ।

(ब) विभावाद्यत्र त्रयः अनुवितारतः इति जनिष्ये । त्रिषु च एव चत्वारोऽपि स एव रसः अथवा तु त्रयोविधैति बह्वः । भाव्यमानो विभाव एव

दूसरी ओर भरतमुनि तथा कतिपय अन्य विद्वान् रस को धामक-रस के समान एक सम्मिश्रित प्रभाव के रूप में ग्रहण करते हैं और यह सम्मिश्रण उनकी दृष्टि में विभाजानुभावव्यभिचारीभाव के सात स्थायी भाव का सम्मिश्रण ही है। इनमें से धकेले-धकेले में किसी को रस की प्रतिष्ठा देने के लिए तैयार नहीं है। भरत ने स्पष्ट कहा ही है कि जिस प्रकार रसज्ञ अनेक पदार्थों तथा अनेक वाद्य-वाक्यादि व्यञ्जनों से युक्त भाव को जाकर उसका आस्वादन करते हैं उसी प्रकार विद्वान् भी भावाभिमय से सम्बद्ध स्थायी भावों का आस्वादन करते हैं। इसीसे उन्हें माद्वयरस कहा जाता है।^१ यद्यपि जिस प्रकार बुद्धादि वस्तुओं में सान्नों बलिये-योरीने धादि से बटनी तैयार की जाती है उसी प्रकार बहु विध भावादि से मिलित स्थायी भाव भी रस बन जाते हैं। तात्पर्य यह कि जिस प्रकार बटनी धादि में विन्न-विन्न पदार्थों का योग रहता है किन्तु उनमें से प्रत्येक वस्तु का समय-समय स्थाव न धाकर एक सम्मिश्रित आस्वाद जाता है जो सन पुनः-पुनः वस्तुओं के स्वार से भिन्न प्रकार का होता है उसी प्रकार विन्न भावादि से सम्मिश्रित स्थायी भाव का एक विशेष प्रकार का प्रभाव उत्पन्न होता है जो उनमें से प्रत्येक से पृथक् रूप में भिन्न होकर सबसे विभक्त आस्वादाधी होता है। यही रस है।

भरत के समान ही विश्वनाथ धादि में भी रस को प्रधानक रस के समान साहित्यदर्पणकार विभावाविसंघमिश्र प्रतीति माना है।^२ ये स्पष्ट रूप से उसे समुहात्म्यनात्मक स्वीकार करते हैं।^३ मम्मट और पण्डितराज भी इसी पक्ष के समर्थक हैं।

रस इति धन्ये अनुभावस्तथा इति इतरे । व्यभिचार्येव तथा तथा परिरुज्यते केचित् । र भं पृ २८ ।

- १ यथा अनुब्रूम्युतैर्व्यञ्जनैर्बहुभिर्पुतम् ।
आस्वादयन्ति रज्जाना भक्त भुक्तविशे जनाः ॥
भावाभिमयस्युक्ता स्वाधिभावावततो मुखा ।
आस्वादयन्तिभजना तस्मान्माद्वय रसा-स्मृतः ॥ भा सा ६१२-१३ ।
- २ यथा नानाव्यञ्जनैर्विब्रज्यसंयोगादसन्निधितिः तथा नानाभावेवगमादसन्निधितिः । यथा गुहादिनिर्ज्यैर्व्यञ्जनैरोपविनिश्चय वदस्ता निर्बर्त्यन्ते एवं नानाभावेपहिता यदि स्वाधिनोभावा रसतममाप्नुवन्ति । बहो पृ ७१
- ३ तत्र संबिधित-तत्र विभाव दि लक्ष्यताम् । प्रधानकरसव्यावाक्यव्यंजनालो रसो भवेत् । भा र प ३१६ ।
- ४ परमादेव विभावाविसमुहात्म्यनात्मकः । बहो ३१२ ।

इतना होते हुए भी बिना बिद्वानों ने पृथक् रूप में बिभाज्य याद्वि को ही रस माना है उनके क्या विचार हैं। यह महत्त्वपूर्ण ज्ञातव्य विषय है। सबसे पहला पक्ष उन भोगों का है जो बिभाज्य को रस मानते बिभाज्य ही रस हैं। उनका विचार है कि नट के अभिनय-कोसल के कारणों हम बार-बार आलम्बन का ही चिन्तन करने लगते हैं। इसी बार-बार चिन्तन से हमें आनन्द पाता है। अतएव बिभाज्य ही रस है। इसीलिए कहा गया है— आलम्बनो बिभाज्य एव रस ।

एक-मात्र बिभाज्य को ही रस मानना युक्तिमय नहीं है। कारण यह है कि आलम्बन-बिभाज्य केतन प्रथमा जड़ समुदाय में से ही कुछ होता है। ये जड़ केतन सभी मनुष्य के प्रायः के समुदाय समय-समय पर त्वरान्वित चिन्तन कपावस्था में प्रतीत होने लगते हैं। जब जैसी इच्छा होती है उनके विषय में व्यक्ति चिन्तन करता है। अर्थात् उनका व्यक्तिगत व्यक्ति-सम्बन्ध पर आधारित है, स्वतन्त्र नहीं है। स्वतन्त्र व्यक्तिगत भासा न होने के कारण ही कभी विरहिणी को अश्रमा काटने धीर बनाना लगता है तो कभी उसकी सङ्गनुसृति में हृषिकाय हो जाता है कभी मोरिकायों के लिए बड़ी वातिन्धी उनके विरह में अत्यन्त 'कारी' प्रतीत होने लगती है। मानो उनके साथ वह भी बिगड़ चुकें में चल रही है धीर कभी बड़ी मोरिकायों उसे उपानयन देने लगती हैं कि वह व्यक्त ही क्यों बह रही है। तात्पर्य यह कि व्यक्ति की दृष्टि में आलम्बन का महत्त्व होता है। रस का सम्बन्ध आत्मा से है न कि बिभाज्य के समान किसी बाह्य वस्तु से। बाह्य वस्तु को ही यदि रस मान लिया जाय तो उसे सभी स्थितियों में एव-सा रसात्मक होना चाहिए। उसे देखकर मईव एक ही घाव का उद्घाटन होना चाहिए, बिम्बु इसके विपरीत एव ही वस्तु यथा व्याप्राप्ति भिन्न भिन्न समय पर भिन्न रस को उत्पन्न करने में सहायक होती है। बड़ी कभी भय की उत्पन्नक है कभी मोह की। यदि आलम्बन मात्र रस होता तो पित्रे में बड़ा दुःखा रोद भी भयानक रस उत्पन्न करना धीर नुन दुःखा रोद भी। परन्तु ऐसा नहीं होता। अतएव आलम्बन-मात्र न गरी है। आलम्बन तो रस का विषय-मात्र है। यदि उसी को रस मान लिया जायगा तो उनके विषय की समस्या फिर नायने या जायदी। बिना विषय के चरित्राय नञ्च नहीं है।

आलम्बन के समान ही अनुभावों को भी रस नहीं वह मजने क्योंकि प्रपु प्रथमा स्वेद न कि प्रथम में भी या लगता है। पूर्ण में लगे रहने में भी लगा हो लगता है जो लोह या हर्ष में भी प्रसू प्राने है। इसी प्रकार धृति में लगे रहने

अनुभाव भी रस नहीं है से भी स्वेद या चकता है । भय घोर शारीरिक घस्त्र स्वता के कारण भी । घट पूरी परिस्थिति का ज्ञान घोर सहृदय के भावों से जनका सम्भाव हुए बिना अनुभावों को रस नहीं कहा जा सकता ।

कुछ विद्वानों का कथन है कि व्यभिचारी भाव विभाव अथवा अनुभाव की भाँति बाह्य नहीं है । इनकी स्थिति आन्तर है, अतएव यही रस है । पात्र के भावों को प्रदर्शित कर सकने पर ही रस प्रतीति संभव होती है । वी अनुकर्ता जैसे ही अनेक प्रकार हैं अपनी कुशलता प्रकट करके मन रमाने की चेष्टा करे किन्तु यदि वह जन भावां को व्यक्त नहीं कर पाता तो रस प्रतीति की संभावना नहीं है । अर्थात् इन्हीं भावों का वर्णन करके इनका बार बार अनुसन्धान करता हुआ आनन्दित होता है । अतः व्यभिचारी ही रस है ।

इस मत में कई भूटियाँ जान पड़ती हैं । स्वल्प के विचार से संघारी भाव अणुस्वादी माने गए हैं । यदि उन्हें रस मान लिया जायता तो रस की भी कालिफ मानना होना भी प्रामाणिक नहीं । दूसरे, यह एक-दूसरे से बाधित होते रहते हैं, किन्तु रस को आचार्यों ने प्रभावित प्रतीति माना है । उसे निर्विघ्न माना है । इस दृष्टि से भी व्यभिचारी भावों को रस नहीं माना जा सकता । तीसरे, बिना किसी आनन्दजन भावि के केवल व्यभिचारी की व्यवसा होना सम्भव नहीं है । बाधित न होते हुए भी उसका संकेत अल्पकाल मिल जाता है । अतः एक-मात्र व्यभिचारी भावों के वर्णन को रस मानना अनुचित है ।

कुछ विद्वानों ने एक नवीन सिद्धान्त बनाया कि विभावानुभाववि में वे वहाँ को अमत्कारक हो रही रस है । जैसे कभी कभी सुन्दर तथा सुसज्जित पात्र की देखकर आनन्द आता है कहीं उसके अनुभाव केवल अमत्कारक भी ही अमत्कारक होते हैं और कभी उनके भावों का रस नहीं है । मनोहर प्रकटीकरण सहृदय के मन को व्यक्त करता है । कभी-कभी ऐसा होता है ये तीनों ही अनुसृत रूप में प्रस्तुत किये जाते हैं, तो किसी भी प्रकार का आनन्द नहीं आता । अतः वहाँ को अमत्कारक है वहाँ नहीं रस है । किसी एक विशेष को रस न कहकर समानानुसार सभी से रस बनने की शक्ति मानी जा सकती है ।

हम पहले ही यह सिद्ध कर चुके हैं कि हमने ये पृथक् रूप से कोई भी रस नहीं है । अतः दृष्टिकोण में केवल इतनी ही नवीनता है कि वहाँ

अमलकारक को ही रस माना गया है तथापि रसानुभूति के समान सपनता की अनुभूति इनके द्वारा नहीं होती। अतः यह मत भी निस्सार है।

कुछ विद्वानों ने इन सब के सम्मिश्रित रूप को ही रस माना है। किन्तु जिस व्यक्ति को आह्लाद होता है उसका हृदयमें कोई भाव स्वीकार किये बिना उसमें मिला-बस्तुओं को रस मानना ठीक नहीं। रस विभावादि सम्मिश्रित का सम्बन्ध सीधे सङ्ख्येय है। अतः उसकी चित्त-वृत्ति की ओर की गई है। उसकी चित्त-वृत्ति ही है जो समयानुक्रम उद्बुद्ध हो जाती है। इसी उद्बोध के कारण आनन्द प्राप्ता है अतः स्वाधी भाव रूप

चित्त-वृत्ति ही रस रूप में व्यक्त होती है। किन्तु, यह चित्त-वृत्ति अपने आप ही व्यक्त नहीं होती बल्कि हृदयमें विभावादि का पूरा योग रहता है। सारांश यह है कि रस वस्तुतः समुद्भासम्बन्धात्मक है और विभावादि के सहारे स्वाधी ही रस-रूप में व्यक्त होता है। 'स्वाध्वेय रस'। किन्तु रस को स्वाधी से चित्त-वृत्ति कहने का कारण यह है कि एक तो यह स्वाधी केवल विभावादि के सहारे व्यक्त हो पाता है निरपेक्ष रूप में नहीं दूसरे यह आकाशिक के रूप में ही नहीं रह जाता अपितु आनन्द-आत्मक रूप में उपस्थित होता है।

रस को समुद्भासम्बन्धात्मक इस कारण माना जाता है कि जहाँ विभावादि हैं वहाँ किसी एक या दो का ही वर्णन होता है वहाँ दोष का आरोप कर दिया जाता है। बिना आधेय के विम्वरग्रहण नहीं होता अतः ऐसा करना आवश्यक है। सङ्ख्येय से इतनी बचने की तो आधा करनी ही चाहिए कि वह स्थिति को समझकर तदनुक्रम समस्त विभावादि का संयोजन करने में होते हुए भी करे। जिस प्रकार का रस होता है उसीके अनुक्रम ध्वय आवादि का बोध हो जाता है। जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है यदि विभाव ध्वय का अनुभाव भाव को रस मान लो अतः प्रत्यक्ष है क्योंकि एक ही विभाव अनुभाव या संचारी भाव ध्वय रसो है। याग जा सकते हैं। अतः इन सबके एकत्र संयोजन को ही रस

१. (घ) सङ्भाव्योद्भावादेऽप्योद्बोध-वा भवन् ।

भरियम्यतवातोरे तथा बोधो न चित्तने ॥ सा. व. ३. १०।

(ङ) एवं च प्रजासिद्धे निमित्तानां व्यञ्जकस्य यत्र वरचित्करमादेवानामाया रसोद्भासोद्बोधनप्रवृत्त्यमात्रेण मनोनामेवामित्यस्य ।

र. मं. ४. २६।

गल्लमा चाहिए । तात्पर्य यह है कि इनका एक साथ रपायी बाब के संकेत होने पर ही रत्न की निष्पत्ति होती है । यही मत उचित है ।

१ व्यापार्यो विनाया भयानकस्यैव वीराश्चतुर्गिरास्तथा । धनुपातमयोन्मुखा-
वा नृङ्गारस्यैव कक्षसुभयान्कयो विन्तास्यो व्यभिचारिणः नृङ्गारस्यैव
वीरकक्षसुभयान्कयानिति पूषवनीकान्तिरुत्थात् पुष्य मितिता निर्दिष्टा ।
का ॥ वा ५ २३ ।

३ रस निष्पत्ति

भट्ट सोल्सट-कृत रस-सूत्र की व्याख्या उत्पत्तिवाद, आरोपवाद

भरतमुनि के रस-सूत्र के व्याख्याताओं में भट्ट सोल्सट का नाम सर्वप्रथम आता है। विद्वानों ने आपका समय नहीं सही का पूर्वाह्न निर्दिष्ट किया है। इनका कोई ग्रंथ प्रकाशित उपलब्ध नहीं हो सका किन्तु 'अमिनब भारती' में भी सोल्सट का मत निम्न रूप में प्रस्तुत किया गया है।

विभावादि का स्थायी भाव से संयोग हो जाने पर रस-निष्पत्ति होती है। पक्षान् विभाव रस की उत्पत्ति में कारणस्वरूप है। स्थायी भाव की विभावादि के कारण उपचित अवस्था का नाम ही रस है। 'अमिनब भारती' में उद्धृत अनुपचित स्थायी भाव से रस की उत्पत्ति समझ नहीं।

भट्ट सोल्सट का मत यह रस मुख्यतः अनुकार्य पक्षान् रामादि भूत पक्षों में ही होता है किन्तु उनके रूपादि के अनुमनानवय यह अनुकर्ता नट में भी विद्यमान होता है।^१

आचार्य मम्मट ने सोल्सट का मत कुछ दूसरे पक्षों में इस प्रकार रखा है कि समनादि आनन्दन तथा उद्दीपन विभावों के कारण रसि आदि स्थायी भाव मम्मट द्वारा उल्लिखित उत्पन्न होते हैं। कटाक्षादि अनुभावों के द्वारा वही प्रतीतियोग्य हो जाते हैं तथा सहकारी के रूप में काम करने वाले व्यभिचारी भावों द्वारा वही उपचित होकर रस-रूप की प्राप्ति होने हैं। मुख्यतः यह रस

- १ विभावादिभिः संयोगोऽर्थात्स्वायिभिः ततो रसनिष्पत्तिः । तत्र विभावरचित्तुत्ते स्वाध्यात्मिकाया उत्पत्ती कारणम् । अनुभावाश्च न रसत्रया प्रथमविवक्षिताः तेषां रसकारणत्वेन गत्यनानर्हत्वात् अपि नु भावानामेव येन भावाः । व्यभिचारिणश्च विलकुत्पातमनस्तात् यद्यपि न सहभाविन स्वायिना तत्रापि वातमात्रमेव तस्य विवक्षिता । तत्र स्वाप्येव विभावाभ्युपगारिभिरुपचितो रस स्थायीभावस्तनुपचितः । न चोपधोरतिः । मुख्यया कृपया रामादी अनुकार्येऽनुचितैरेव चाकुमपानवसानम् । अ भा प्र भा २०२ ।

अनुकार्य में होता है किन्तु अनुसंगानवयव वही गट में भी प्रतीयमान होता है ।^१

स्पष्ट है कि काव्यप्रकाशकार द्वारा प्रयुक्त 'प्रतिमान' शब्द ने लोत्सट के अभिनव भारती में उद्धृत सिद्धान्त की दूसरा ही रूप प्रकाश कर दिया । गोविंद ठक्कुर ने उसकी व्याख्या में कहा है 'गट में रामादि गोविंद ठक्कुर का मत अनुकार्य की तुल्यता के अनुसंगान के कारण सामाजिक उन्हीं पर रामादि का आरोप कर देता है । परि रामस्वरूप सामाजिक वस्तुतः होकर धारण का अनुभव करता है ।'^२

'काव्यप्रकाश' के टीकाकार वामन भट्टकीकर ने विद्वानों का उत्तेज करके हुए तद्रूपतानुसंगान शब्द का अर्थ 'प्रतिमान' प्रकाश वामन भट्टकीकर कृत 'आरोप' धर्म किया है ।^३ साथ ही उन्होंने लोत्सट के आरोप की व्याख्या गट की रज्जु तथा सर्प विषयक असत्य-ज्ञान से तुलना की है और दोनों को समकक्ष माना है ।

इस प्रकार की व्याख्याओं के बरिखामस्वरूप एक धीरे धीरे लोत्सट के मत की धारोपवाद की संज्ञा लेकर उसकी धारोपवाद की गई धीरे धीरे धीरे 'संयोग' तथा 'निष्पत्ति' की उत्पत्तिवाद के आधार पर व्याख्याओं के आधार समझाया गया है । संयोग शब्द के लोत्सट के अनुसार पर संयोग व निष्पत्ति तीन धर्म किये गए १ उत्पाद उत्पादक भाव संबंध का लोत्सट कृत अर्थ २ अनुमाप्य-अनुमापक भाव सम्बन्ध तथा ३ पोष्य पोषक भाव संबंध । विभाव के कारण स्वामी भाव रति

१ विभावैर्ललितोद्योगादिभिरालम्बनोद्दीपनकारणै रत्यादिको भावो जलितः अनुभावे कदाचानुमतेप्रवृत्तिभि र्भावै प्रतीतियीष्य कृतः । व्याप्तिचारिणि-निर्देशादिभि सहकारिभिरव्यवस्थितौ मुख्यया कुर्या रामाराधनकार्ये तद्रूपतानुसंगानाम्भर्तृरपि प्रतीयमानो रतः । 'काव्य प्रकाश' पृ ८७ ।

२ गटे तु तुल्यवचनानुसंगानवशादारोप्यमाणं सामाजिकानां वस्तुत्तरहेतुः । 'काव्य प्रदीप' पृ ८८ ।

३ तद्रूपतानुसंगानां राक्षस्येव वेद्यविरोधवाभिवायिनी गर्तके तरकालं रामाद्या भिमानादिति विवरणकारा रामाद्यारोपादिति सारबोधिनीकारोद्योत वाराह्यः । काव्य प्रकाश टीका' पृ ८८ ।

४ यथा धनरयि तर्पे तर्पयामलोलिताम् वाग्यो-पि भीतिपदेति तथा लीला-विषयिणी अनुदापकस्य रामरतिरविद्यमानाभि गर्तके नाभ्यर्तुष्येन तस्मिन् विवरेव प्रतीयमाना तद्वद्वद्वदेव जगत्कारणव्यवस्थेय रतपक्षीमपिरोहतीति ।

वही पृ ८८ ।

धादि की उत्पत्ति मानी गई है। अतः विभावों का स्थायी भाव से उत्पाद्य-उत्पादक भाव संबंध माना गया। कटाक्षादि अनुभावों के द्वारा उत्पन्न भावों को अनुमान माना गया। अतएव अनुभाव तथा स्थायी भाव के बीच अनुमापक अनुमाप्य-संबंध माना गया है। व्यक्तिवारी भाव स्थायी भाव का पोषण करते हैं अतएव उनके बीच पोषक-पोष्य-भाव-सम्बन्ध स्वीकार किया गया है।

उक्त तीनों सम्बन्धों के आधार पर 'निष्पत्ति' संघ के भी क्रमशः उत्पत्ति अनुमिति तथा पुष्टि से तीन घर्ष किये गए। विभाव को उत्पादक मानने के कारण रस-निष्पत्ति का घर्ष हुआ रसोत्पत्ति। अनुमापक भावों के सम्बन्ध से उदे अनुविधि कहा गया और पोष्य-पोषक भाव सम्बन्ध के आधार पर निष्पत्ति का घर्ष पुष्टि स्वीकार कर लिया गया।

संक्षेप में रस मूत्र की लोस्मट-हृन् व्याख्या का रूप इस प्रकार प्रस्तुत किया गया। स्थायी भाव विभाव के साथ उत्पाद्य-उत्पादक-सम्बन्ध से उत्पन्न होते हैं। अनुभाव अनुमाप्य अनुमापक-सम्बन्ध से उनकी अनुमिति कराते हैं तथा व्यक्तिवारी भाव पोषक-पोष्य भाव-सम्बन्ध से उनकी रस-रूप में पुष्टि करते हैं। इन रस की अवस्थिति अथवा मूत्र रूप में अनुकार्य में ही होती है तथापि अनुकर्ता के कौशलपूर्ण प्रमिलन के कारण प्रेक्षक उसी पर रामादि का आरोप करता है।

लोस्मट के मत के इस रूप के सम्बन्ध में विद्वानों ने अनेक पक्षों से आक्षेप भट्ट लोस्मट के मत की आलोचना किया है। नैयामिकों की ओर से लोस्मट के उत्पत्ति मिश्राण का लच्छन व्यापानुमोदित कारण-कार्य सिद्धान्त के आधार पर किया गया है।

नैयामिक रस विषयक उत्पत्तिवाद की दो कारणों से अस्वीकार करते हैं। उनके कार्य-कारण-सिद्धान्त में इस उत्पत्तिवाद का समर्थन प्राप्त नहीं होता। एक तो हमनिष्ट कि कार्यकारणवाद के अनुसार कारण को कार्य का निमित्त पूर्ववर्ती माना जाता है किन्तु रस को विद्वानों ने अर्धनिरूपण घोषित करके माने इसके विभावादि के पूर्वोपर्य सम्बन्ध को अस्वीकार कर दिया है। दूसरे रस को 'विभावादि जीविभावधि' कहकर माने यह स्पष्ट कर दिया गया है कि विभाव धादि कारणों का लच्छ होने के नाते ही रस की उत्पत्ति सम्पन्न हो जाती है। इनके विपरीत व्यावहारिक अणु में देखा जाता है कि निमित्त कारण का नाश कार्य को प्रभावित नहीं करता। उदाहरण के लिये घट का निर्माण एक कार्य विधाय है। इस कार्य का निमित्त कारण घट का कारण। घट बनाने के समस्त कृत्रिमकारण यदि नष्ट हो जाय तो कार्यघट घट पर

कोई प्रभाव नहीं पड़ता। अतः लोप्सट के उत्पत्तिवाद की नैयायिक की दृष्टि में सार्प-भ्ना सिद्ध नहीं हो पाती।

दुसरे समानाधिकरण सिद्धान्त के अनुसार जिसमें कार्य उत्पन्न होता है उसी में कारण भी विद्यमान रहना चाहिए, किन्तु घट्टोलोप्सट अनुकार्य में रस मानते हुए भी आस्वाद का अधिकारी प्रेक्षक को समानाधिकरण स्वीकार करते हैं। प्रेक्षक और अनुकार्य सर्वथा पृथक् हैं। ऐसी रसा में कारण को अनुकार्यमत्त तथा कार्य को प्रसक्तव्य मानने से समानाधिकरण की सिद्धि नहीं होती। इस सम्बन्ध में रञ्जु तथा सर्प का उदाहरण प्रस्तुत करते हुए यह कहना उचित न होगा कि जिस प्रकार उषत् उदाहरण में कारण रूप रञ्जु तथा कार्य-रूप भय दोनों एक-स्वानवर्ती नहीं हैं उसी प्रकार रसास्वाद में भी कारण तथा कार्य का एक-स्वानवर्ती न होना बाधक नहीं है क्योंकि रञ्जु तथा सर्प के उदाहरण में मनुष्य का अपना विरहास ही कारण-स्वरूप है और उसीमें अवस्थित है जिसमें भयकपी कार्य है। विरहास ही भय का कारण है रञ्जु प्रसक्ता सर्प नहीं। रस के सम्बन्ध में इस प्रकार का उदाहरण देना उचित न होगा क्योंकि समानक हृदय को देखकर प्रेक्षक को लौकिक दुःख का समानुभूति नहीं होती अपितु आनन्द प्राप्त है। अतएव रसास्वाद का सिद्धान्त उक्त मत के अनुक्रम नहीं पड़ता।

लोप्सट के परवर्ती आचार्य धनुक ने उनके द्वारा प्रतिपादित 'स्वायी भाव की उपचितावस्था' सिद्धान्त की शिखी उड़ाते हुए कहा है कि स्वायी भाव की उपचितावस्था को रस और अनुपचितावस्था को भाव उपचितावस्था और भाव मानने पर उसकी संज्ञा मन्वत्तर, मन्वत्तम तथा शकुन्त द्वारा लण्डन मध्यस्थारि स्थितियों की अभावद्वयक वक्ष्यता करनी होगी तथा रस को भी तीव्रतम तीव्रतरादि कोटियाँ स्वीकार करनी होंगी। दूसरे, यदि उपचित स्वायी भाव ही रस है तो हास्य के स्मित मयहसितादि ६ भेदों को किस आधार पर स्वीकार किया जा सकेगा? तीसरे क्रोध अस्थाह शोक प्रादि कुछ स्वायी भाव काल-क्रम से क्षीण क्षीणतर तथा क्षीणतम होते जाते हैं। उनका उपचित होने की स्थिति ही नहीं जा सकेगी। अतः उनके आधार पर की गई रस-वक्ष्यता भी निर्मूल ही मानी जायेगी।^१

मट्टोलोप्सट का मत था कि अनुवर्ती पर ही हम वास्तविक अनुकार्य का रस है कि न अनुपचितावस्था स्वायीभाव उपचितावस्था रस इत्युच्यमाने एकेकस्य स्वायितो मन्वत्तम मन्वत्तरमन्वमाध्यस्थारि विधीयतेऽस्वानन्त्यापत्तिः। एवं

मट्टोलोप्सट का मत था कि अनुवर्ती पर ही हम वास्तविक अनुकार्य का रस है कि न अनुपचितावस्था स्वायीभाव उपचितावस्था रस इत्युच्यमाने एकेकस्य स्वायितो मन्वत्तम मन्वत्तरमन्वमाध्यस्थारि विधीयतेऽस्वानन्त्यापत्तिः। एवं

भारोप कर लेते हैं और उसका परिणाम हमारे लिए नमस्कार के रूप में ध्यानस्थ
 दायी होता है। उसी नमस्कार स्वल्प ध्यानावस्था को
 भारोपवाद और हम रस कहते हैं। इन कारण उनसे मत्त को भारोप
 उसकी अनुपयुक्तता बाध कहा जाता है। किन्तु, हम एक वस्तु पर ध्य
 वस्तु का भारोप तभी कर सकते हैं जब हमें उसके
 सहज किसी धर्म्य वस्तु का ज्ञान होने के साथ-साथ उस वस्तु का स्मरण भी हो।
 उदाहरणतः, रज्जु को सर्प समझने के लिए घूब से हो रज्जु तथा सर्प की समा
 नता का बोध और उसका स्मरण न होने पर भारोप सम्भव नहीं है।

इस विचार के प्रकाश में मोस्तनट का भारोपवाद सारा नहीं उठरता।
 मोस्तनट ने जिस अनुकार्य में रस माना है वह पौराणिक काल्पनिक ऐतिहासिक
 प्रकृति समकालीन कोई भी हो सकता है। ऐतिहासिक पौराणिक तथा काल्प
 निक अनुकार्यों के सम्बन्ध में यह निश्चय याव है कहा जा सकता है कि प्रत्येक
 उनमें से किसी से भी परिचित नहीं होता वह उन्हें प्रत्यक्ष रूप में देखे हुए नहीं
 है। समकालीन अनुकार्य को भी समझने देखा ही हो यह अनिवार्य नहीं है। मत्त
 अनुकार्य से अपरिचित रहकर भी प्रत्येक विचारी उनका भारोप मत्त पर कर
 सकता है इसका उत्तर भट्टमोस्तनट नहीं दे सकते।

इन सम्बन्ध में यह कहना भी उचित प्रतीत नहीं होता कि मत्त विद्याभ्यास
 वरु इस प्रकार का ध्यानिय करता है कि उसके द्वारा प्रकट किये गए भाव हमें
 सबका अनुकार्य के ही प्रतीत होने लगते हैं क्योंकि भावों का ज्ञान हो जाने पर
 भी बाह्य रूप के अनुकरण के समान ही उनका अनुकरण सम्भव नहीं होता।

यह कहना भी उचित नहीं जान पड़ता कि प्रत्येक विभावार्थि की धरना
 ही विभावार्थि समझकर उसीसे ध्यान प्राप्त करता है। बात यह है कि

ऐतिहासिक या पौराणिक अनुकार्य हमारे विभाव
 भट्टनायक द्वारा प्रेरक नहीं हो सकते। राम जबका अनुमान है त्रिगुणी धर्मित
 की दृष्टि से अनुकार्य है व त्रिगुणी धर्माह और धर्मता के भाव समुद्रोत्पन्न
 गण रस का स्मरण कर सकते हैं वह हमारे जैसे तुल्य जीवों के भाव की
 रसध्यायि तीव्रतीव्रतरतीव्रतमाविभिरसम्येत्वं प्रसङ्गमे। धर्मोपपन्न काण्ठी
 प्राप्त एव रस उच्यते तर्हि 'स्मितवहनिर्निर्बिहतिगुण्युत्तिर्वापहसितय
 तिर्हसितम्' इति दोहात्वं हास्यरसस्य कथं ज्ञेयम्। दीपोन्माहुरतीनां च
 निमग्निकारण्यतादुर्बुतामानवि कालरसात्मवर्चसं मेवा विषये-रस्यो
 ऽवभोश्यते। तस्मान्न भावपुनरार्य रताय।

वाग्म्यां विष्णोरी ३ ६ तथा च भा प्र भा पु २०२।

जात नहीं। अतएव हम राम या उनके विद्यार्थी को अपने विभाव न मान सकेंगे। इसी प्रकार पूज्या होने के कारण हम सीता के प्रति राम की रति के साथ अपना सम्बन्ध स्थापित करके उन्हें अपना विभाव न मान सकेंगे। उनके प्रति हमारी पूज्य-बुद्धि का लोप नहीं हो सकता। ऐसी दशा में वह हमारे रसास्वाद्य की प्रतिबन्धक होगी।^१

इसी प्रकार आरोप मात्र से दूसरे का दुःख भी सुख या आस्वादीय दशा में परिवर्तित हो जायगा यह कल्पना भी मनहोनी है। किसी व्यक्ति का किसी अन्य व्यक्ति पर आरोप करके प्रेक्षक को आनन्द क्यों कष्ट हरय और होता? राम सीता जबवा हरिवन्धन के दुःख का नट आरोप की निस्कारता पर आरोप कर देने-मात्र से वह दुःख सुख में परिवर्तित हो जायगा यह विचित्र कल्पना है। व्यावहारिक दृष्टि से वह शोक के रूप में ही रहैया। अतएव लोत्सव का यह मत अवज्ञार्थ नहीं कहा जा सकता।

आरोपवादी रस के ज्ञान-भाव से प्रेक्षक में आनन्द की कल्पना करता है। किन्तु, रस आस्वादीय होने के कारण ज्ञान-सम्ब नहीं अपितु अनुभूतवात्मक है। अनुभूति बोद्धिक-ज्ञान से सर्वथा भिन्न है। ज्ञान आरोप रस तथा बुद्धि का सहारा लेता है और अनुभूति हृदय का कोना छूटती है। एक में सत्यसत्य का विवेक आवृत्त रहता है और दूसरे में हृदय डूब जाता है। वस्तु के ज्ञान में तीन परिणाम हो सकते हैं एक हम उसका ज्ञान प्राप्त करके निरिचल हो सकते हैं। दूसरे, हम उसके प्रति लटपट होकर उसे देखते रह सकते हैं और तीसरे यह भी सम्भव है कि हम अन्य व्यक्ति के रति यात्रि हृदय को प्रकट रूप में देख कर विरक्त हो जायें या नाक-भोंह निकोड़कर कृणा प्रकट करने लगे। किन्तु आरोप के ज्ञान-भाव से रसास्वाद्य की सम्भावना नहीं है। जिस प्रकार यह ज्ञान ज्ञान-भाव से कि अन्धन सीतल होना है उसकी सीतलता का अनुभव नहीं किया

१ भावलोपनीतो रामादिरसयात्रि- साभाजिकविधानायास्य साक्षात्कारद्वयोर- रत्न । तथाहि न तावन्न सत्यतः । अर्थात्तर्हि रामादिनिष्ठत्वेन नट निष्ठत्वेन स्वनिष्ठत्वेन वा ? ननु । रामादीनामसन्निहितत्वात् । न द्वितीयः । नटे रसयादीनामनुपलब्धिवाचात् । नापि तर्हीयिक । सीतादीनां सामाजिकरसावधारणत्वात् स्वकान्तात्सर्जनेनानावात् । आराध्यस्वभा- नस्य प्रतिबन्धकत्वाच्च ।
‘रत्न प्रदीप’ पृ. २६।

जा सकता। यदि तु मेरा करण पर हो उसका ध्यान ही लिया जा सकता है। उसी प्रकार हमारे यह समझने से कि राम-सीता में रस है। हमें ध्यान ही नहीं आ सकता। उसके लिए हमारी स्वयं की अनुभूति आवश्यक है।^१

यदि यह कहा जाय कि वह ज्ञान ध्वनिधारित एवं स्वतन्त्रतः एक विशेष क्रिया द्वारा सम्पन्न हो जाता है जिसमें विवेक का काम नहीं रहता। तो भी यह कहना पर्याप्त होगा कि धारोप से केवल सत्समान अनुभूति आपत्त की जा सकती है। पुनः धारोप के स्थान पर सुधारमय अनुभूति मानी। ऐसी वृत्ति में यदि रामगत रस के धारोप से ध्यान ही हो भी तो राक्षस द्वारा पीड़ित सीता प्रत्यक्ष राम द्वारा निर्वसिता जनक-नन्दिनी की कण्ठ दशा हमें व्यक्त ही करेगी। यहाँ किन्तु ध्यान ही नहीं है। इस प्रकार की कष्टमय अनुभूति प्रेक्षक का प्राप्ति नहीं है। अतएव धारोप विहाय ही निस्तारता स्वतन्त्र प्रकट है।

सोल्मस ने अनुभूति की ही रस का एकमात्र साधन मानकर नट की विविध स्थिति में डाल दिया है। अतएव मन का राग ही बाधाधरता में प्रकट होता है। अतएव जब तक नट के मन में उसी प्रकार की

नट की स्थिति
पर विचार

आध्यात्मिक अनुभूति आपत्त नहीं होती। तब तक वह सफल रूप में भावों को व्यक्त करने में सफल ही रहेगा। यदि उसे इस प्रकार की अनुभूति से वृत्त मानें तो यह प्रश्न

उपस्थित होता है कि नट को ऐसी वृत्ति चाहिए कि वह दूसरों के भावों का चित्रण करने का प्रयत्न करता रहे। व्यावहारिक दृष्टि में उसे तटस्थ हो जाना चाहिए। राम तथा सीतादि उसके विभाव नहीं है। अतः उसे जनता कोई मोह नहीं है कि वह उनके दुखों का प्रदर्शन करने की चेष्टा करता रहे। मन प्राप्ति के लोभवा प्रत्यक्ष विद्या के सहारे कोई किन्हीं व्यक्तियों के भावों में प्रवेश करने की चेष्टा ही नहीं कर सकता है। और न व्यक्तियों के भावों का अनुकरण ही संभव है। अतः नट में रस की अनुभूति व्यावहारिक मात्र ही रहनी चाहिए।

विद्या ने मनुजसोत्पत्ति का धीमात्र के रूप में देखा है। किन्तु स्पष्ट रूप से १. मते तु तृणकचनानुत्पत्त्यान्मन्त्राद्विरोधमात्रं तन्मात्रिकानां चमत्कारेणु। इति तद्वैयर्थ्यम्। सामाजिकेषु तद्वैयर्थ्ये तत्र चमत्कारानुभवविरोधानु। न च तद्वैयर्थ्यमेव चमत्कार हेतुः। लौकिकानुभवादि वर्तमानाणि चमत्कार प्रसंगानु। न चानुभवविद्या विज्ञानवैयर्थ्यमात्रं धारोपासना न तु साक्षात्कार विधि बाध्यम्। अन्वयानुभवादि चरितार्थ वर्तमानम्। अन्वयविरोधमात्रं तादृश चरितार्थमात्रं बाधमात्रम्। का प्रतीति १। १।

यह बताने की चेष्टा नहीं की कि मीमांसा-दर्शन के आधार पर उनके मन का स्वल्प कैसा होना चाहिए। मीमांसा वेदवादी दर्शन है। भट्टसोक्तान्त का पक्ष और वेद की प्रामाणिकता के लिए वैशाखिरित्त यह किसी बाह्य प्रमाण की खोज में विश्वास नहीं रखता।

अतएव इसे स्वयं प्रामाण्यवाद भी कहा जाता है। मीमांसकों का एक बल व्यवस्थितिकार का पोषक है। उसका मत है कि किसी वस्तु के ज्ञान का प्रमाण वह वस्तु स्वयं है तथा किसी काल-विशेष में होने वाला किसी वस्तु का बोध उस काल में उस वस्तु का उत्पन्न-ज्ञान ही है। भले ही अन्य किसी समय हमें प्रतीत हो कि समुद्र वस्तु यह नहीं है जो हमने समझी थी। किन्तु जिस समय उस वस्तु के सम्मुख में हमें जो बोध हो रहा है उस समय किसी विरोध का क्षान्त न होने के कारण वह ज्ञान ही हमारे लिए सत्य है। उदाहरणतः, रस्सी को पड़ी देखकर उसे सर्व समझने की दशा में जो प्रकार ज्ञान काम करता है। एक है प्रत्यक्ष ज्ञान जिसके कारण हम सामने पड़ी हुई किसी लम्बी-टेढ़ी वस्तु को देख रहे हैं। दूसरा है उत्सहस्य सर्व का पुनर्निर्मुक्त स्मृति-ज्ञान। फलस्वरूप उस समय एक सम्मिश्रित ज्ञान होता है और यह विवेक नहीं रहता कि ये दो पृथक् वस्तुएँ हैं अथवा दोनों में किसी प्रकार का सम्बन्ध है। हम एक वस्तु को उत्सहस्य कोई अन्य वस्तु समझकर उस पहली वस्तु पर दूसरी वस्तु का आरोप कर बैठे हैं और उसी का व्यवहार करने लगते हैं। जैसा हमें दूसरी वस्तु के प्रति करना चाहिए। इस अवस्था के लिए, शारीरिक व्यवस्था में 'संसर्गग्रह' की आवश्यकता नहीं केवल 'असंसर्गग्रह' ही पर्याप्त है। असंसर्गग्रह अर्थात् भिन्न तत्त्व के बोध न होने के कारण बोध के लिए तत्कालीन ज्ञान सत्य ही है। मीमांसक की विचार-मर्यादा में ज्ञान की नहीं सत्ता ही नहीं है। यही कारण है कि भट्टसोक्तान्त के सिद्धान्त में इसकी कमी भी नहीं आई।

इसके ही वास्तविक वाक्य में एक गंभीर तथ्य का उद्घाटन करते हुए यह सिद्ध किया है कि भट्टसोक्तान्त का उद्देश्य प्रेक्षक की दृष्टि से रसास्वाद्य का विचार करना नहीं था। उन्होंने तो ईश्वर प्रत्यभिज्ञाओं पर पाण्डेय का सिद्धान्त के अनुसार 'अनुसन्धान' चर्चा का प्रयोग किया था उसका अर्थ था 'बोझ'। सोक्तान्त की दृष्टि रंगमंच की व्यावहारिकता पर कभी नहीं। यह वह अधिक

देखने रहे कि विभागादि का रंगमंच पर किस प्रकार प्रदर्शन कर सकते हैं।

डा० पाण्डेय ने यह भी विधान प्रकट किया है कि सोक्तान्त के दृष्टिकोण की 'रस्येरेदिव ऐस्तेदिवस' भाग १ पृ. २६३।

व्यावहारिक सीमा को समझकर ही संभवतः अभिनव मुक्त हैं। उनके मठ का स्वयं सम्पन्न नहीं किया। उन्होंने उनका सम्पन्न संकुल की ओर में ही बिलाया है।

लोसल्ट की विद्वत्ति के प्रभाव में चाहे इस भगवत् में न भी पड़ा जाय कि वह ईश्वरप्रत्यभिज्ञावाच है प्रभावित हुए थे या नहीं किन्तु इतना प्रत्यक्ष ही कहा जा सकता है कि उन्होंने रसास्वाद्य का प्रसङ्ग की दृष्टि से विचार नहीं किया। यदि हम स्वीकार कर लें तो लोसल्ट का मिश्रान्त बहुत-से तत्त्वम्बुध्री घाटोपों से मुक्त हो जाता है और आरोपवाद की वक्ष्यता परवर्ती घाटापों द्वारा निर्मित हवाई महल के समान निस्मार सिद्ध है। जानी है। हाँ यह आरोप प्रत्यक्ष किया जा सकेगा कि प्रेसक का विचार न रखने से उनका मन एकाधी हो गया है। प्रेसक ही रस की वास्तविक आधार भूमि है। इन पक्ष को छोड़ देने से रस मूल की सम्पन्न विद्वत्ति नहीं हो सकती। फिर भी इतनी बात प्रत्यक्ष है कि अनुकार्य को ही वास्तविक समाधाय मानकर उन्होंने कवि-वर्तुल अनुकार्य की ओर नकल करते हुए कवि-कल्पना को खेद देने का प्रयत्न किया है। अनुकार्यपक्ष रस मानने का तात्पर्य यदि इस प्रकार ग्रहण किया जाय तो आपत्ति और भी कम हो जाती है। कवि-वक्ष्यता के अनुसार ही अनुवर्ती भाव प्रदर्शन की बिट्टा बरता है और उल्लेख अनुकूप प्रसङ्ग उभे ग्रहण करना ठीका आनन्दित होता है। कवि वर्तुल के आधार पर होने के कारण अनुवर्ती के भाव प्रदर्शन की सम्भाव्यता और अनुकरण-निज्ञानम्बुध्री आपत्ति का निराकरण भी हो जाता है।

आचार्य दाकुक का अनुमितिवाद

महं लोसल्ट के मन का सम्पन्न करण हुए वैधानिक आधार्य दाकुक ने अनुमितिवाद के नाम से एक नवीन मन का प्रतिपादन अनुमितिवाद का आधार किया। इस मन का आधार व्याय दर्शन का अनुमान और उमका स्वल्प प्रमाण है। अभिनव भारती के आधार पर उनका मन अक्षर में इस प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है

रस वस्तुतः अनुकार्य वर्तुल वास्तविक पात्रों में ही होता है। किन्तु प्रेसक मठ में उनका अनुमान करके प्रत्यक्ष होता है। विचार कारण-स्वरूप हाथ है अनुकार्य वर्तुल तथा व्यभिचारी भाव सहचारी-रस। इन तीनों का महारा वाकर वास्तविक अनुकार्यपक्ष स्वाधी भाव प्रत्यक्षपूर्वक अभिन होता है। किन्तु मठ निज्ञानम्बुध्री तथा अनुकार्य के कारण अनुकार्यपक्ष भावों का महारा प्रदर्शन करता है और उमके द्वारा प्रदर्शित दृष्टि तथा अनुकरण-मन विभाधान्मार्ग अभि

जब हम उससे साहचर्य-सम्बन्ध रखने वाली किसी वस्तु को देखकर मुख्य वस्तु का ज्ञान प्राप्त करते हैं तब यह प्रमाण मनु अनुमान-प्रमाण का मान प्रमाण कहा जाता है। उदाहरणतः हम गिरफ्तारी के स्वरूप और यह मत किसी-न किसी प्रकार यह देखते हैं कि वहाँ जून है वहाँ अग्नि है। इसी पुन-ज्ञान के आधार पर किसी दूसरे समय दूर पर्वत पर चढ़ते हुए जून को देखकर ही हम जून तथा अग्नि के साहचर्य-सम्बन्ध के स्मरण द्वारा पर्वत पर अग्नि होने का अनुमान कर लेते हैं।

इस अनुमान-प्रमाण में कारण तथा कार्य के साहचर्य सम्बन्ध का होना एक अनिवार्य प्रतिबन्ध है। जब हम यह देख लेते हैं कि अमुक हेतु का अमुक साध्य से नैसर्गिक सम्बन्ध है और इस सम्बन्ध में कहीं भी व्याप्ति नहीं देखा जाता तभी हम अग्न्य स्वरूप पर भी जून को देखकर साध्य का अनुमान सहज ही कर लेते हैं। इस वैज्ञानिक अनिवार्य तथा अव्यापित सम्बन्ध को 'व्याप्ति' अथवा 'व्याप्य-व्यापक-सम्बन्ध' कहा जाता है। इस व्याप्ति-सम्बन्ध के अभाव में अनुमान की सिद्धि नहीं हो सकती। उदाहरणस्वरूप यह तो प्रत्यक्ष सिद्ध है कि वहाँ जून होता है वहाँ अग्नि अवश्य होती है किन्तु अग्नि के साथ जून अवश्य ही यह कोई नियम नहीं है। प्रत्यक्ष देखा जाता है कि तब लौह पिण्ड में अग्नि तो होती है किन्तु उसके साथ जून नहीं होता। अतएव इस विषय में यहाँ व्याप्ति सिद्ध नहीं होती। व्याप्ति न होने के कारण अग्नि को देखकर भी जून का अनुमान न होना। अनुमान प्रमाण में अनिवार्य है व्याप्ति। व्याप्ति-सम्बन्ध के अभाव पर 'निर्णय' अर्थात् हेतु को देखकर ही साध्य का अनुमान होता है। अतः निश्चय के अभाव-अज्ञान को ही अनुमान कहते हैं।

अनुमान-क्रिया में तीसरी मुख्य बात है परावर्तता। यद्यपि अनुमान का यह अंग है जिसके लिए अनुमान की मृष्टि होती है। अनुमान करने के लिए तब में वह हेतु अवश्य होना चाहिए। पर्वत को वल्लभाय सिद्ध करने के लिए तब पर्वत में जून का वर्तमान आवश्यक है। यदि जून ही न होता तो अनुमान सिद्ध न होता।

अनुमान तीन प्रकार का होता है पूर्वज्ञ, दीर्घज्ञ तथा सामान्यतोऽप्य। पूर्वज्ञ तथा दीर्घज्ञ अनुमान में कार्य-कारण का नियत सम्बन्ध स्वीकार किया जाता है। सामान्यतोऽप्य में कार्य-कारण के नियम-सम्बन्ध का सहारा लेने की आवश्यकता नहीं होती। पूर्वज्ञ अनुमान में विविध कार्य का अनुमान वर्तमान। तब अज्ञान-अनुमान। 'तर्कशास्त्र'।

वैदिक-शास्त्र-शास्त्र-शास्त्र। 'तर्कशास्त्र'।

कारण से होता है। जैसे वर्तमान में जो देखकर वर्षा का अनुमान करना। सेचन में वर्तमान कार्य से विगत कारण का अनुमान किया जाता है। जैसे नदी की गंरी तथा देखवती बारा की देखकर विगत वृष्टि का अनुमान करना। इन दोनों अनुमानों में प्रयुक्त व्याप्ति में साधन-साध्य पर के बीच कारण-कार्य सम्बन्ध वर्तमान है, किन्तु सामान्यतोऽष्ट में प्रयुक्त-व्याप्ति के साधन-पर तथा साध्य-पर के मध्य कारण-कार्य-सम्बन्ध नहीं रहता। साधन-पर साध्य-पर का न तो कारण है, और न कार्य ही। एक से दूसरे का अनुमान केवल उनके निम्न साधन-सम्बन्ध से माना जाता है। यथा समय-समय पर देखने से ज्ञात होता है कि जन्तुमा आकाश में भिन्न भिन्न स्थानों पर रहता है। इससे उसकी गति को प्रत्यक्ष न देखकर भी हम इस निश्चय पर पहुँचते हैं कि जन्तुमा पृथि वील है। इस प्रकार अनुमान करने का कारण केवल यह है कि प्रज्वालय वस्तुओं के स्थान परिवर्तन के साधन-साध्य उनकी गति का भी प्रत्यक्ष होता है। अतः जन्तुमा को स्थानान्तरित होते देखकर यह अनुमान कर लिया गया कि वह भी पृथिवील है।

जाक्यों द्वारा व्यक्त करते समय अनुमान का निम्न क्रम रहता है। सबसे पहले पर का सम्बन्ध साध्य के साधन स्थापित किया जाता है। जैसे पर्वत अग्नि मान है। तदुपरान्त उसका हेतु बतलाया जाता है। जैसे क्योंकि पर्वत धूम्रवान् है। अन्त में साध्य के साधन हेतु का अभिव्यक्ति सम्बन्ध बताया जाता है। जैसे वहाँ-वहाँ धूम है वहाँ अग्नि है, जैसे वृक्षों में।

अथ व्यक्ति को समझाने के लिए अनुमान में 'पञ्चावयव वाक्य' का काम लिया जाता है। यह वाक्य क्रमशः प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय तथा निगमन है। जैसे

- १ राम मरणशील है।—प्रतिज्ञा।
- २ क्योंकि वह मनुष्य है।—हेतु।
- ३ सभी मनुष्य मरणशील हैं। जैसे देवदत्त आदि।—उदाहरण।
- ४ राम भी मरण्य है।—उपनय।
- ५ अतः वह मरणशील है।—निगमन।

प्रतिज्ञा का अर्थ वहाँ किसी विशेष बात का कथन है। हेतु के द्वारा प्रतिज्ञा का कारण स्पष्ट किया जाता है। उदाहरण का अर्थ तो स्पष्ट ही है। उपनय इस बात का बोधक है कि उक्त उदाहरण प्रस्तुत विषय से बटित होता है। निगमन को निष्कर्ष कहेंगे।

अनुमान के पूर्ववर्ति विषयों को दृष्टि में रखकर कहा जा सकता है कि बिना

वानुमाध तथा मंचारियों के द्वारा रत्न की प्रतीति होती है। यह रत्न के लिए कारख-स्वरूप हैं। इनको क्रमशः कारण कार्य तथा अनुमितिवाद और सहकारी माना जाय। उदाहरणतया सीतादि बालम्बन विषय तथा उपवन चन्द्र चन्द्रिकादि उद्दीपन विषय रत्न स्वाधीनता के कारण माने जायेंगे। रत्न की प्रति तथा कटाक्षानि उसी रत्न या अनुराग के कार्य-स्वरूप हैं। एव मन्त्रा हासनि संचारीमाध रत्न के सहकारी समझे जायेंगे। इस प्रकार विमानरूपी कारण के द्वारा रत्न-रूपी कार्य की सिद्धि होती है। अतएव यह पूर्ववत् अनुमान से भिन्न नहीं है। रत्न कार्यसिद्ध किये जाने पर दोषवत् से भिन्न नहीं है। मंचारी का सहकारी रूप होना सामान्यचोदण का ही उदाहरण है। तात्पर्य यह कि जब कही मुखर स्वच्छ चन्द्रिका में राम के द्वारा सीता के वस्त्र का बण्डन कटाक्षानि का निरूपण तथा मन्त्रा-हासनि का वर्णन होता हो तो हम भन् अनुमान करेंगे कि समुद्र के तट पर रत्न का उद्घोष हुआ है।

पञ्चावयव शब्द से इस अनुमिति की चो समझाया जायगा

१ सीता के वस्त्र में राम के प्रति रत्न उत्पन्न हुई।—प्रतिभा।

२ राम की देखकर सीता में प्रेमपूर्वक दृष्टिपात किया।—हेतु।

३ जिसे राम से रत्न नहीं वह उनकी ओर उम प्रकार दृष्टिपात नहीं करती। जैसे मन्त्रा।—उदाहरण।

४ सीता निराला कटाक्षानि में मुक्त है।—उपनय।

५ अतः सीता राम-विषयक रत्न से मुक्त है।—निवमन।

समुद्र में रमानुमिति की मिथ्या मंथन एव साहस्य ज्ञान से निराला रूप का इमलिए बनाया है कि मिथ्याज्ञान के मह्य रमानुमिति के समझ न तो को- बाधक-ज्ञान उपस्थित होता है न मथन ज्ञान के लक्ष्य संशयादि बिलक्षण हमम प्रलय या महारूप की किसी प्रकार का यह समय ही रहता है कि यह समुद्र बनूँ है यथवा समुद्र ओर न साहस्य ज्ञान के लक्ष्य हममे की बनूँगी का पुनः दोष हो बना रहता है। इसी कारण यह बिलक्षण प्रमाण है। हा यह स्वीकार किया जा सकता है कि बिजाबादि के समाप्त हो जाने पर हमें उसकी घास्य निराला का प्रमाण या बनना है किन्तु हमसे पूर्व किया गया अनुभव हम प्रकार मथन नहीं हो जाता।

समुद्र का विचार है कि यह हम ज्ञान का कुछ देर के लिए घबराये जाय है। तब भी हमने द्वारा उदमय घास्यमानुमिति में किसी प्रकार

की सका नहीं की जा सकती। कभी-कभी तो अथर्वार्थ ज्ञान द्वारा भी वास्तविक प्रमाण उत्पन्न होते हैं। उदाहरणतया पास-पास रहे हुए मणि तथा बीप में है यदि कोई व्यक्ति बीप की ओर को धिक् समझकर पकड़ने का प्रयत्न करे तो उसे भी को पकड़ने पर हाथ बलने से ही अपनी भूर्भुतता का ज्ञान होना भी को पकड़ने से पूर्व नहीं। इससे पूर्व कि उसका हाथ बने यह भी संभव है कि प्रजा को पकड़ने का प्रयत्न करते-करते बीप के प्रकाश में उसे मणि ही दिख जाय और वह उसे छठा ले। इसी प्रकार 'रामोऽयं सीताविषयक एतिमानु' ज्ञान अथर्वार्थ हो वह भी वह प्रसक्त को आनन्दानुभूति कराने में पूर्वतया समर्थ है।

बहुक ने विश्वरूप ग्याय का सहारा लेकर रसानुमिति के सम्बन्ध में जो बातें सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। एक तो वह कि विश्व प्रकार विश्व

किन्तु धर्म वास्तविक धर्म का अनुकरण-मात्र है स्वयं

विश्वरूप ग्याय वास्तविक धर्म नहीं है। उसी प्रकार विद्याभ्यासादि

के कारण राम धारि प्रतीत होने वाले मूढ वस्तुतः

राम धारि नहीं उनके अनुकरण-मात्र हैं। दूसरे, विश्व प्रकार विश्वविश्वित धर्म को देखकर उसमें वास्तविक धर्म के गुणों का अनुमान करके आनन्द कल्पना जाता है उसी प्रकार राम धारि के अनुकर्ता बटों में भी हम उनकी अनुकरण की शक्तता के कारण राम धारि में अपेक्ष रहीं का अनुमान करने लगते हैं और उसीसे आनन्दित होते हैं।

बहुक के मत में वास्तविक भूति कृत्रिम विद्यावादि के द्वारा रस का अनुमान स्वीकार करने के कारण उपस्थित हुई। प्रत्यक्ष यह है कि कृत्रिम विद्या-

वादि के द्वारा अनुमान की सिद्धि कैसे हो सकेगी ?

विद्यावादि की अनुमान तो वास्तविक विद्यावादि—लिप—से ही सिद्ध हो सकता है। अतएव अनुमिति-वद्विषय का नाश से सम्बन्ध नष्ट नहीं होता।

कृत्रिमता

बहुक ने इस धारणा की कल्पना करके ही अविनेता के अविनय-कीकृत के अहरे अनुमान की सिद्धि यानी की। उन्होंने बताया कि यह ठीक इसी प्रकार होता है जैसे कहीं दूर पर पठती बुल को देखकर उसे बुल समझकर उस में मणिप्रदीपप्रदीपसिद्धिबुद्धिवातिवाताः।

विद्यावादिवादिवादिवादि विद्यावादि विद्या वाति ॥

स्वान पर धर्म का अनुमान कर लिया जाता है ।^१ किन्तु, उनका यह ठकं कसौटी पर जरा नहीं उतरता । उनके जबाहरत में धूल धर्मात् साधन-पर धनु मान-कटा से बहुत दूर है । इनकी दूर है कि उसे धूल तथा धूम में धातर ही नहीं आत होता । किन्तु मात्प में धर्मा के लिए रंमंम प्रत्यक्ष धीर समीप है जिससे इस प्रकार के अनुमान की आवश्यकता नहीं । यदि धूल भी हमारे धतनी ही समीप हो तो ऐसा कौन व्यक्ति होया जो उसे जानकर भी धूम मान बैठेया । मात्प में तो धर्मा पूर्व से ही जानता है कि उसके पास वास्तविक नहीं नट वा धवास्तविक-मात्र है । जानते हुए भी उसे जो जानम् घाता है निरवय । उसका अनुमानातिरिक्त कोई कारण होना चाहिए ।

साक्षात्कार ही समत्कारपूर्ण होता है अनुमिति नहीं । यदि अनुमिति भी समत्कारपूर्ण होती तो मुबारि का अनुमान कर लैने मात्र से सुख हो जामा करता । किन्तु ऐसा होता नहीं देखा जाता । धाय अनुमिति-अन्य रसास्वाद और व्यावहारिकता ही यह विचार ही संपत प्रतीत नहीं होता कि नट में स्वाधीनाम की सत्ता न रहने पर भी केवल उसके प्रभाव के अनिवय के कारण उसका अनुमान करने पर सम रकार उत्पन्न हो सकता है । वस्तुतः प्रत्यक्ष ज्ञान ही समत्कारपूर्ण होता है अभाव का अनिवय नहीं ।^२

प्रभाकर मट्ट ने विद्यावादि की व्यावहारिक अयत् से विलक्षणता मान कर यह कहा प्रत्यक्ष है कि प्रेक्षक का अनुमान विद्यावादि के साधार पर स्थिर है । व्यावहारिक अयत् में अनुमान केवल कारण पर निर्भर रहता है जिसके

१ नम्रैव हविमासु तेषां व्यापयभावात्कचमनुमायकत्वमिति चेत् । उपस्था-
वकविशेषमहिम्ना पराधिकार्यत्वेन ज्ञातैव्यस्तैव्योऽनुमानतंत्र्यात् । नमत्वेन
ज्ञाताद् धूमोपह्लावम्यनुमानवत् । १ प्र ५ ३३ ।

२ नटे स्वाधिमोक्षप्रतिलग्नानेऽपि सामाजिकानां रसोद्दीपनानुमितिवत्प्रसा-
तत्रय इत्यपि बोध्यम् । का प्रदीप टीका ५ ६१ ।

३ मनु तात्पर्यार एव सचमत्कारः । न रानुनिर्वादिरेव । धयथा मुक्ता-
वाधुमीयमानेऽपि स स्यात् । न स्यात् । वस्तुमीर्षयवतान्नमनीयादेव
स्वाधिनानम्यानुमेयवैलक्षण्य्यात् । तथापि स्वाधिनो नटे तत्त्वाववापावनादे
ऽनुमितिरेव सच स्यादिति चेत् । न । अभावनिश्चयाभावात् स्वाधिनया
संभाष्यवानत्वात् । एतदप्यहदप्यप्रति । यतः प्रत्यक्षमेव ज्ञानं नमत्तरारम्भ
मानुनिर्वादिरेव लोचप्रतिष्ठमववापावया नमत्वे जानामात्रः ।

का प्रदीप ५ ६१ ।

कारण उससे रसास्वाद्य नहीं होता । बिनाबादि के संयोग के साधार पर रसास्वाद्य मानने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए । किन्तु बिनाबादि का प्रयोजन से सीधा सम्बन्ध न होने पर भी वह उनका रस अनुभव न कर सकेगा यह नहीं कहा जा सकता ।^{१९} इसी प्रकार वस्तु-सौन्दर्य के कारण यथावत् उपस्थित में भी चमत्कार स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि फिर तो शृङ्गारादि पर भाव को रस होने से भी चमत्कार उत्पन्न होना चाहिए । किन्तु, छन्द द्वारा कथित रस चमत्कारक न होकर काव्य में शेष गिना गया है और लोक में कितना भी 'रस' 'रस' कहकर बिस्मयावाय उससे रसास्वाद्य की सम्भावना उत्पन्न नहीं होती । प्रमुख बात यह है कि यदि अधिकमान होते हुए भी अनुमान-भाव से रसनीयता की सिद्धि होती है तो विद्यमान होने पर तो उसकी सिद्धि में किसी प्रकार की शंका होनी ही नहीं चाहिए । किन्तु, लोक में रति आदि को प्रत्यक्ष देखकर ऐसा अनुभव नहीं होता । अतः अनुमान से रसास्वाद्य मानने में कोई युक्ति नहीं दिखाई देती ।

शङ्कुक के मत में एक युक्ति यह भी है कि वह स्वाद्य की जिस साधार धुनि पर पनपा है उसीके विरोध में खड़ा प्रतीत होता है । नैवादि-अष्टिक १ न चैव लोके मुञ्जरावाभिनारामावन्नुमितस्य रस्यैव रसत्वं स्यादिति वाक्यम् । विमत्तावित्थेन ज्ञातेभ्य एव तेभ्यो रस्यान्ननुमानोपपन्नात् । लोके च तत्त्वान्मुपपन्नात् ।

तदुक्तम्—नानुमितो हेत्वाद्यैः स्वयत्तुमितो यथा विमत्तावित्थेः ।

हेतोरनीकितत्वावनेषोत्पद्यते चमत्कार इत्यर्थः ॥

र प्र मु २३ ।

२. न आन्तरनुमितस्या पुनः वक्ष्यतात्मनश्च इति वाक्यम् । रसस्य विगमितवेद्यान्तरतया तदास्वाद्ये मध्ये तदनुभवत् । न च तर्हि तदे तत्सदृशत्वाच्चनुमितस्य मन्तरं सामाजिकत्वमपि रस उत्पद्यते इति वाक्यम् । सामाजिके तद्व्यवहार विभावादिषामपीविरहात् । अतएव सामाजिकत्वमपि रसोऽनित्यत्वात् इत्यप्युक्तम् । तत्र तद्विचित्रत्वविभावादि सामयी विरहात् ।

का व मु १४२९ ।

३. यदि च वस्तुसौन्दर्यकलात् यथावत्तात्पर्यवित्तो चमत्कारः तदा शृङ्गारादि वदावपि तदुत्पत्तिरिति चमत्कारः स्यात् । यही पृ १४२ ।

४. अतस्तोऽपि हि यत्र रसनीयता स्यात् तत्र वस्तुतस्तु कथं न च विच्यति ।

अ ना प्र भाष पृ २८४ ।

अनुमिति

बाह्य के प्रतिपादक है। उनके अनुसार आत्म्य की अनुमिति भी अणुिक इानी चाहिए, किन्तु रसानुमिति को अणुिक मानने से आत्म्य की रोचकता में बिम्ब उपस्थित होता है। यदि संकुच रसानुमिति को धारा बाह्यिक स्वीकार करते हैं तो वे अपने मत के विरोध में जा लड़े होते हैं। भ्रम के द्वारा होने वाले ध्वनि ज्ञान से यह ज्ञान भिन्न प्रकार का है, क्योंकि पक्ष पर ध्वनि है या नहीं इस विषय में पहले तो संशय ही रहता है। तदनन्तर इसी संशय का निरास भ्रम ज्ञान द्वारा होता है और उसके आधार पर पक्षधर्मता की सिद्धि की जाती है। इस विचार के अनुसार यदि एक बार अनुमिति को पुनः-पुनः सिद्ध होने वाली मानकर उसे अणुिक स्वीकार करने पर भी यह मानना कि अनुमिति अक्षय्य बनी रहेगी अपने ही सिद्धान्त का विरोध करना है। अनुमिति के अखंड होते ही वास्तविकता सामने आ जायेगी। वास्तव से परिचित होकर भी बार-बार उसके सम्बन्ध में बारी सोंचना जिसका लक्षण हो चुका है व्यावहारिक नहीं है।

इस धंका का समाधान करते हुए संकुच की ओर से कहा जा सकता है कि आराबाह्यिकता प्रत्यक्ष के सम्यगीभाव के कारण रहती है। तन्मयावस्था में ही प्रत्यक्ष प्रवर्णित रति का अनुसन्धान करना है। उसके सम्बन्ध में बार-बार धंका करके अनुमान नहीं करता। इसी पुनः-पुनः अनुसन्धान का नाम 'चर्चणा' है। दूसरे, नैयायिक विद्वानों के हृदय में बार-बार होने वाली अनुमित्ता का विरोध नहीं करता। अतएव वक्त में साध्य के निश्चय का पुनरनुसन्धान से विरोध नहीं होता।

रसप्रतीपकार ने व्यवहार-बुद्धि का सहारा लेकर संकुच के इन समाधान की अर्थता सिद्ध करते हुए कहा है कि एक तो एक बार वास्तविक ज्ञान उदभूत करने पर पुनः अनुमान नहीं किया जाता दूसरे भोक-व्यवहार में देखा जाता है कि प्रत्यक्ष माट्य देखने के समय "मैं रस का अनुभव कर रहा हूँ" नहीं कहता है। वह कह नहीं कहता है कि मैं माट्य के कारण रस का अनुमान कर रहा हूँ। अतएव संकुच का यह कथन कि हमें अनुभवनापारम्भिक ज्ञान अनुमित्त्यादि तन्मयीभावापादकधीर्यकात्मकानुमान पुनरनुमानाने बोधनामान्। इयमेव ह्यस्मिन्मते चर्चणा। यत्पुनः पुनरनुमानं नाम तेनैव रसस्य चर्चणोपायव्यवहारोऽयि। यद्वा लोकेऽनुविनश्य पुनरनुमानम्। निष्ठे प्रतिबन्धवत्त्वम्। वाच्यताव्यधोग्नु तावाविधानी तन्मयीभावाद्नु मित्वा तत्कालमेव प्रवर्णनि तिचापयिष्यान्नुमाने न बोधा।

होता है पुष्टि-मुक्त नहीं है।^१

शंभुक ने भी बोलसत के समान गट में रस स्वीकार नहीं किया है। ऐसा न करने पर इस सिद्धान्त में भी ताटस्म्य दोष उत्पन्न हो जाता है। विद्वानों की सम्मति है कि गट में रस की कल्पना किये बिना गट की स्थिति काम नहीं बन सकता। जमका विश्वास है कि गट स्वगत वाचनापट्टा के कारण काव्यार्थ को प्रत्यक्षवत् प्रदर्शित करता है। बिना वाचना के यह ऐसा नहीं कर सकता। यदि उसमें वाचना को स्वीकार किया जाता है तो उसके द्वारा रसास्वाद्य को भी प्रस्वीकार नहीं किया जा सकता।^२

महत्तोत्सव के समान ही शंभुक के मत में भी यह भ्रुष्टियाँ परिलक्षित की जा सकती हैं कि भावानुकरस की अपूर्णता स्वाधीभाव की अनुमिति में बाँधक सिद्ध होती है तथा अनुकरण-भाव से ही तो श्लोकात्मक हस्यों या नर्तनों की प्रागल्भात्मकता का ही प्रतिपादन हो सकता है और न शंभुक के मत को समा नाविकरस की दृष्टि से ही उचित ठहराया जा सकता है।

प्रसिद्ध गुप्त के कुछ महत्तीठ ने ब्रह्मक अनुकर्ता तथा प्रातोचक सभी की दृष्टि से विचार किया है कि अनुकरण केवल वेशकृपादि जड़-पदार्थों का ही हो सकता है स्वाधी प्राधि आस्तर पाषों का नहीं। इसी महत्तीठ द्वारा शंभुक और इस बात का भी अनुमोदन किया है कि ब्रह्मक के मत का अर्थजन अथवा अनुकर्ता के द्वारा ग्रहण उपाधि के भावों का अनुकरण भी अकल्पनीय है। गट को रामानुजाय नहीं कहा जा सकता क्योंकि बिना ही देखा ही नहीं है उनके सम्बन्ध में ऐसा नहीं कहा जा सकता—जैसे एक बार एक व्यक्ति को सुरापान करते और फिर किसी दूसरे को धुन पीते देख उनकी क्रियाओं में समानता देखकर दूसरे को पहले का अनुकरण करता हुआ बताना जाता ॥।

महत्तीठ साहस्य के आधार पर रसानुमिति की सिद्धि में विश्वास नहीं रखते। साहस्यानुमान के लिए भी दो बातों की अपेक्षा है। एक कम के अनुसार वस्तु का अनुमान और दूसरे, अनुमान-कर्त्ता को साहस्य का अनुभव। किन्तु, गट द्वारा प्रदर्शित भावनाएँ उसके हृदय में नर्तमान किसी साहस्य के १ वस्तु अनुमीयमानस्य रसतै रसं साक्षात्करोमि' इत्यनुव्यवसायानुपपत्तिः।

र म पु २२।

२ काव्यार्थभावनारत्नाधी नर्तकैरपि न कार्यते ।—र म पु २३।

३ अ वा प्र जाय पु २७३।

साधारण पर नहीं हैं। म प्रेक्षक ही उनको बीसा स्वीकार करता है। वस्तुतः वे शीर्षकासीन घम्मास के कारण ही ऐसी प्रतीत होती हैं। प्रेक्षक भी इस ज्ञान से वंचित नहीं रहता। ऐसी स्थिति में यदि प्रेक्षक नट के प्रदर्शन को मिथ्या मानता है तो मानसिक भावों का सादृश्य-ज्ञान स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि वह उन्हें आन्तर भावों के फल-मान मानता है तो भी वह नट में भावों का अनुमान-मात्र करता है। उदाहरणतया यदि कोई व्यक्ति यह जानता है कि जिस वस्तु को वह घुम सफल रहा है वह घुम का सुव्याप्त-मात्र है तो वह घूमि का अनुमान नहीं करता। वास्तविक ज्ञान की उपलब्धि पर वह घूमि का ही अनुमान करता है। अन्य का नहीं। अतएव किसी भी स्थिति में अनुकार तथा अनुमिति दोनों का नटव्यञ्जन नहीं किया जा सकता। इसके प्रतिरिक्त यदि वह भी मान लिया जाय कि रंघाला में उपस्थित प्रेक्षक को यह विश्वास हो जाता है कि नट-नटी दोनों एक-दूसरे के विभाव हैं किसी के सहाय-मात्र नहीं तब भी अनुमान किये जाने वाला मात्र वास्तविक ही होते किसी के सहाय मात्र नहीं। अतः यह उदाहरण भी समस्त नहीं है।

नट को भीम की भूमिका में लीज करते देखकर प्रेक्षक यह नहीं कहता कि यह भीम लीज कर रहा है। बल्कि वह यही कहता है कि 'भीम-सहाय लीज कर रहा है।' इस उदाहरण से भी अनुमान तथा अनुकरण का खेल नहीं बँटता। यह स्थिति ऐसी है जैसे 'गो' के सहाय पशु को गवय' कहा जाता है। जैसे वही सादृश्य का ही लीज होता है अनुकरण का नहीं जैसे ही अनुकर्ता के कार्य को देखकर यही कहा जायगा कि वह अनुकार्य के सहाय है यह नहीं कि वह उसका अनुकरण कर रहा है। इसके विरोध में यदि यह कहें कि 'नट्य' में जान पृष्ठकर अनकरण करने की दक्षिण वर्तमान नहीं है किन्तु नट जानकर भी बीना कर सकता है। तो भी आवागुकरण की अनाप्यता तो रहेगी ही।

उपरिभिन्न उदाहरणों से स्पष्ट ही जाना है कि मृत्तौन अनुमिति को विलक्षण स्वीकार नहीं करते। उनकी चारणा है कि सादर्यादि विलक्षणता ज्ञान निश्चित रूप में या तो नश्य होया अथवा अस्पष्टन मिथ्या। उसे इन दोनों में विलक्षण बताना अत्र का प्रसार करना है।^१ निश्चयन-म्याम भी सादर्य ज्ञान

१ अ वा अ भाग पु २७४।

२ यही पु २७५।

३ यद्यपि 'रामोऽनिरपत्ति अनिरपत्ति' तदपि यदि तदावेतिनिश्चिनं तदुत्तरकामजाविवायक्यपुर्वीवाये अथ न तरक्तानं स्यात् ? अपरमन्वाये

मान ही है। प्रेक्षक विचित्रित प्रश्न को प्रश्न कहते हुए भी यह मानता रहता है कि यह वास्तविक के सदृश ही है।

हाँ राकेश ने मट्टीत से भी घासे बड़कर चित्रतुरग-न्याय को चारों प्रकार का ज्ञान सिद्ध किया है : वे उसे किसी से भी विनम्र नहीं कहते।

साहस्य एक सीमित रचना भी उन्हें उचित प्रतीत नहीं

होता। उनका विचार है कि सर्वक विचित्रित प्रश्न को चित्रित-भाषा ही मानता है और लक्ष्य के

सहारे प्रश्न कहने का उसका तात्पर्य भी यही होता

है। जब यदि एक ऐसे व्यक्ति के सामने जो चित्र की परख से अनभिज्ञ हो दूर-पर सजीव-ता लक्ष्य बनाता चित्र रखा जाय तो यदि उसे वास्तविकता का ज्ञान नहीं है तो वो ही परिणाम होगा कि या तो वह उसे वास्तविक प्रश्न समझकर निम्न ज्ञान में फँस जायगा अथवा उसे यह संकल्प बना रहेगा कि यह चित्र है अथवा प्रश्न है। इसी प्रकार साहस्य ज्ञान की सत्ता बहुत-कुछ सत्य ज्ञान से ठाव बनी रहती है क्योंकि सर्वक उसकी समानता को मानता है।^१ अनिप्राम यह है कि अनुमिति के द्वारा जिसे विनम्र ज्ञान कहा गया है वह चित्रतुरग-न्याय से सिद्ध नहीं होता।

हाँ राकेश द्वारा प्रतिपादित मठ में दो नुदियाँ हैं। उन्होंने जिस उदाहरण को दिया है वह चित्रतुरग से सम्बन्ध रखते हुए भी नाट्य पर बंदि नहीं होगा। एक तो वे चित्रतुरग के उदाहरण में उस सर्वक की कल्पना करके बने हैं जो चित्रकमानभिज्ञ है। दूसरे उन्होंने उस चित्र का उदाहरण दिया है जो दूर रखा है। नाट्य में यह दोनों स्थितियाँ नहीं होती।

प्रेक्षक के समान ही अनुकर्ता की भी स्थिति है। न प्रेक्षक को ही दुष्पत्यादि का कोई परिचय साक्षात् रूप में मिला है न अनुकर्ता को। वह भी

स्वीकार करना उचित न होगा कि अनुकर्ता समकालीन अनुष्ण की दृष्टि से किसी व्यक्ति का ही अनुकरण करता है क्योंकि उस अनुष्ण की व्यर्थता रथा में जो घाल्टर भावी का अनुकरण सम्भव नहीं

है। यदि यह भी मान लिया जाय कि वह किसी प्रकार देना कर पाता है तो भी यह प्रश्न उपस्थित होता है कि वे कोन-से साधन हैं या बल न निम्न ज्ञान? वास्तव में वे नुते वाचकानुपदेयि निम्नज्ञान के रथा। तेन विचित्रतुद्धि संवेदावित्यात्।

अ ना प्र ज्ञान, ५ २०५।

१ ता र २ ५ ४५ ४४।

बिनाके सहारे उसने ऐसा किया। इसका उत्तर ठीक-ठीक न दिया जा सकेगा। कुछ नट में उस समय अपनी कोई भी भावना नहीं रखनी चाहिए, अन्यथा वह दूसरे का अनुकरण न कर सकेगा। यद्यपि वह नहीं कहा जा सकता कि वह अपने भावों के सहारे ही अनुकरण करता है। यदि वह मान ही लिया जाय तब उसके भाव वास्तविक भाव-मात्र होंगे रस की कोटि तक न पहुँचेंगे धीरे न उन्हें हम अनुकरण ही कह सकेंगे। अतएव केवल यह स्वीकार किया जा सकता है कि अनुकरण बाह्य अनुभावों का होता है, रस के लिए यह सिद्धान्त व्यर्थ है। यह भी एक समस्या यह जाती है कि नट में शोक न होने पर भी वह शोक का अनुकरण कैसे करेगा? साथ ही बिना किसी विशेष का अनुकरण माने स्वयं अनुकर्ता की बुद्धि में भी उस बात का महत्त्व न होया। इसे स्वीकार करने पर नट में या तो अनुकार-अनुकर्ता-सम्बन्ध का एक साध समीपेष्ट मानना होगा या नट को यह बोध रहेगा कि वह अनुकार्य है, अनुकर्ता नहीं। इस प्रकार का बोध अभिमत में अवश्य ही बाधक होगा।

इसी प्रकार प्रेक्षक को भी ऐतिहासिकादि पात्रों का साक्षात् ज्ञान न होने से वह यह नहीं शोक सकता कि नट वास्तविक अनुकार्य का अनुकरण कर रहा है। यद्यपि अनुकरण-निष्ठान्त को माय्यता नहीं भी जा सकती।

इन माय्यताओं के निराकरण का एक-मात्र उपाय हम बात की स्वीकृति है कि अनुकर्ता आन्तरभावों का नहीं बाह्य अनुभावों-मात्र का अनुकरण करता है धीरे अपने सिद्धान्तानुसार के साथ-साथ हृदय-संसार के मन पर काव्य का उचित स्वर तथा मन के साथ वाचन करते हुए अपनी धीरे के यथाशक्ति उचित स्थिति में उत्पन्न हो सकने वाले भावों को व्यक्त करता है। इस प्रकार की प्रतीति को अनुकरण नहीं कहा जा सकता। इसमें अनुकर्ता की विद्या तथा कल्पना का योग स्वीकार किया गया है। इस प्रकार उनकी लक्ष्यता दूर हो जाती है।

चतुर्धन-भट्टोत्तम में कुछ धारें ही बड़े हैं। वरिष्ठ के अनुकर्ता की स्वाभाविकता को बिनाकुल भी स्वीकार नहीं करने धीरे न कवि को ही माय्यता देने है। किन्तु, चित्रगुरु-न्याय का स्वीकृति हम बात का शङ्कित का महत्त्व प्रमाण है कि उन्हें कवि कल्पना स्वीकार थी। जिस प्रकार कोई भी बिना बिना चित्रगुरु की कल्पना के यथार्थ का न उपस्थित नहीं हो सकता उसी प्रकार बिना कवि-कल्पना के ऐतिहासिक पात्रों में भी प्राण-रसमय नहीं बना जा सकता। वरिष्ठ की कल्पना तथा स्मृति का योग ही स्वीकार करना ही होगा। चतुर्धन की प्रधान भूति बड़ी थी

कि उन्होंने अनुकर्ता की कल्पना और स्मृति को लक्षित नहीं किया। चाव ही प्रेक्षक को भी केवल अनुमान के सहारे धोके दिया। वहाँ तक कि उसमें स्वाधु-
नूति की कल्पना भी न की।

मदृतायक का मुक्तिवाद

नवी सताब्दी के उत्तरार्ध में रस-सूत्र के तीसरे व्याख्याता मदृतायक सामने आए। आचार्य संयुक्तादि के मत से असन्मुख रहकर आपने सूत्र की व्याख्या के हेतु नवीन मार्ग का अवलम्बन किया। इनके समय तक ज्वनि-सिद्धान्त प्रचारित हो चुका था। अतएव उन्होंने एक ओर तो मदृतायक तथा संयुक्त के प्रतिपादन का अवलम्बन करने की चेष्टा की और दूसरी ओर ज्वनि-सिद्धान्त के मूल में कुठाराघात करते हुए 'ज्वनिर्व्यस ज्ञ' के नाम से प्रसिद्ध 'हृदयवर्पण' अथवा 'सहृदयवर्पण' नामक ग्रन्थ लिखा।

मदृतायक तथा संयुक्त की व्याख्याओं में दो प्रचलन होय हैं। यदि एक ओर उनकी व्याख्याएँ परवर्तक होय से प्रेरित हैं तो दूसरी ओर उन्हें आत्म-
गतत्व होय से भी मुक्ति नहीं मिल सकती। दोनों
मदृतायक तथा आचार्य रस को अनुकार्यवत् मानकर लक्ष्य हैं। इनके
संयुक्त के होय सिद्धान्त से यह भी स्पष्ट नहीं होता कि दिव्य अथवा
आवरणीय भावों के प्रति हमारी रति कैसे उत्पन्न हो
सकती है। रस को अनुकार्यवत् मानने पर नट तथा प्रेक्षक से उसका कोई
सम्बन्ध नहीं रह जाता। ऐसी अवस्था में यह कल्पना करना कि वह रस को
अनुकार्यवत् जानकर भी उसका आरोप या अनुमान करने की इच्छा करना
व्यर्थ ही है। नट भी परवर्त भावों के प्रदर्शन में न तो संकल हो सकता है और
न उसकी उस ओर रति ही होती। परिणामस्वरूप नट तथा सामाजिक
दोनों ही तटस्थ रहने की चेष्टा करेंगे। यदि बोझी डेर के लिए वह मान ही लिया
जाय कि नट को काम्यानुशीलनादि के कारण अथवा आन्तरिक आनन्द-लोक से
उस ओर रति होती तो भी सामाजिक को उस हस्य से किसी प्रकार की रति
ही उसका कोई कारण नहीं दीख पड़ता। सामाजिक स्वाभाविक रूप में उस
मनसे तटस्थ रहने का ही प्रयत्न करेगा। तटस्थता जीवासीन्य वा बीजक है।
वैराग्यी व्यक्ति से आश्वास की आशा भी नहीं की जा सकती। अतः संयुक्तादि
का मत दोषपूर्ण है।

तदर्थस्य के प्रतिरिक्त कुछ ही प्रमाण आत्मगतत्व नाम से बताया गया है।
आत्मगतत्व का तात्पर्य यह है कि रस की उत्पत्ति सामाजिक में ही नहीं तो

धनवा बलिष्ठ वेस भूषा सुन्दर आकृति अभिनय-शुसलता आदि धनवा सुन्दर काव्य-पाठ बचिकर उक्ति, मोहक शब्द चमन और पद-विन्यास आदि के कारण धीरे-धीरे प्रेक्षक धनवा पाठक का मन व्यक्ति-विशेष को विस्मृत करने लगता है। जिसकी ही वह विस्मृति बढती है। उतना ही वह उस मूर्ति का व्यक्ति-बन्धन बन्धन-रूप में चिन्तन करता जाता है। परिणाम यह होता है कि सामाजिक उस व्यक्ति के हानिमानानुमानादि को केवल उसीका नहीं समझता उन्हें सामान्य रूप में ग्रहण करता है। यही साधारणीकरण कहा जाता है। इस स्थिति की सिद्धि केवल भावकत्व-शक्ति द्वारा ही हो पाती है। वह स्थिति रसास्वाद्य से पूर्व उसके लिए तैयारी की स्थिति है। इस स्थिति में सामाजिक उस व्यक्ति के नाम घाम पुत्र-पौत्र सखा पितृजन तथा अन्य सम्बन्धों का कोई बोध नहीं कर पाते कि यह वह राम है जो धर्मोष्मा के राजकुमार बलराम के पुत्र कौशल्य के भाये और सीता के पति हैं। वह उस समय केवल एक सुन्दर व्यक्ति के रूप में ही सामने आते हैं। सीता भी सीता-विशेष के रूप में न आकर एक सुन्दरी मात्र के रूप में उपस्थित होती है। अतएव सामाजिक के सम्मुख यह प्रश्न उपस्थित ही नहीं होता कि वह माता सीता के प्रति रति का अनुमन कैसे करे। सीता उसकी अपनी पत्नी के रूप में भी उपस्थित नहीं होती क्योंकि वह उन्हें सामान्य रूप में सर्वान् कान्ता-मात्र के रूप में देखता है। अपने या किसी और के सम्बन्ध की भावना उस समय लुप्त रहती है। अतः सामाजिक के सञ्चित होने का प्रश्न भी नहीं रहता और हमने ये सम्बन्ध समझकर कष्ट और से उदासीन होने की आवश्यकता भी नहीं रहती। इस प्रकार भावकत्व-शक्ति और साधारणीकरण-व्यापार के द्वारा ताटस्थ तथा आरमभतत्त्व दोनों दोषों का निरसन हो जाता है।

अद्वैतात्मक काव्य में एक-मात्र अभिधा-व्यापार की ही समर्थ मानने के विरोधी हैं। उनका कथन है कि अभिधा को ही एक-मात्र समर्थ मानकर चलने से तर्ज्वादि आक्षेप-श्लेष तथा स्तैष आदि अलंकारों भावकत्व की में कोई भेद न रहेगा। एक पद का केवल एक ही भावपर्ययता बार उच्चारण करके उसके अनेक अर्थों को व्यक्त करना तत्त्व नहसंगा है। इसी प्रकार स्तैष में भी एक शब्द के एक ही बार में भिन्न अर्थों का बोध कराना जाता है। किन्तु तत्त्व में कोई चमत्कार नहीं जबकि 'स्तैष' अलंकार के रूप में चमत्कारक माना गया है। दोषालंकार का बोध ही भावे वर भी यदि सहृदय-सवेद्यता की नमी है तो चमत्कार उत्पन्न न होना। भावपरय हो एक-मात्र वह शक्ति है जो व्यक्ति

को संवेद्य हृदय बनाए रहती है। उसीके कारण धमिका में विलक्षणता घाटी है घोर नहीं रस प्राप्त्यार के लिए मन को तैयार करती है।

भट्टनायक का विचार है कि यदि भावकत्व ही न हो तो काव्य में कृति भेद भुक्तिदुष्ट धादि शेष-वर्जन धादि का भी कोई महत्त्व नहीं है। कृतिमां तो इसी लिए बताई जाती है कि उनके रहने पर सहृदय को काव्यार्थ का भावन मुनमठा हो हो सके। कहीं मधुर, कहीं कठोर घोर कहीं कोमल शब्दों धवना धसरो का प्रयोग करने के सम्बन्ध में साहित्य-शास्त्रों में जो विवि विधान निश्चित किन गए हैं वे इस बात के प्रमाण हैं कि धमिका-भाव है काव्य में काम नहीं बसाया जा सकता। इनके धादिरिक्त दूसरी किसी ऐसी शक्ति की सहायता अपेक्षित है जो काव्य को सहृदय-हृदय-संवेद्य बना सकें जो उसका भावन सामाजिक के मन में कर सकें। ऐसी शक्ति की आवश्यकता का एक धर्म्य प्रमाण धर्मकारों रीतिमां एवं संघटना की स्वीकृति है भी मिलता है। वे सभी रसास्वाद के साधन-स्वरूप हैं। तात्पर्य यह कि धमिका का महत्त्व केवल धर्म-ग्रहण करा देने तक है मन में धर्म रमा देने के लिए किसी दूसरी शक्ति का ही सहारा लिया जायगा। इस प्रकार की शक्ति का नाम भट्टनायक की दृष्टि में 'भाववत्त्व' ही होना चाहिए।^१

भट्टनायक के अनुसार काव्य की तीसरी शक्ति है, भोजवत्त्व। भावकत्व धादि द्वारा साधारणीकरण के अनन्तर यह तीसरी धादि धवना काम करती है। सामाजिक इन धादि हैं द्वारा भावकत्व द्वारा

भोजकत्व शक्ति

धादिन रमादि वा भोग करता है। यह भोग साधारण भौतिक भोग नहीं है बरन् यह परब्रह्मास्वाद के सहृद

है घोर धनुमध तथा शृनि रूप द्विध धौतिक ज्ञान से भवना विसरण है। किन्तु सतो गुण की प्रधानता के द्वारा धित का विस्तारार्थ होन तक धैर्यमस्वरूप धान-धामन परब्रह्म स्वाधमहोदय अनुभुतिकर रम वा भोग नहीं हो पाता।

१. तत्राधिया भागो धादि शुद्ध स्वातन्त्र्यादिभ्यः सातन्त्र्यादेभ्यः शेषात्-लंकाराणां को भेद ? कृतिभेदेर्धैर्यं धादिधिरकरणम्। धुतिशुद्धादिधमनम् च धिमर्षम् ? तेन रसभावनायसो द्वितीयो व्यापारः यद्व्यादधियाधितश रोधः। ध्वयान्तोक लोचन द्वितीय उद्योग। पृ. १८४ ३।

२. धमिकातो द्विधैर्यमैव भाववत्त्वव्यापारेण धाव्यमानो रसोऽनुभवममृतादि विलक्षण रजनयोऽनुधेयधैर्यव्यवसाहृनिवित्तारविधामलललन सन्धार्ध प्रकाशान्धनधनत्र लंघिध्विधामित्तललेन परब्रह्मास्वादविधेन धागेन पर भुगपन। ध धा प्र पृ. २७७।

इस प्रकार भट्टनायक के अनुसार रस-सूत्र के 'भिष्यति' शब्द का अर्थ वस्तुतः 'भोग' है। उसके लिए विद्यावाहि स्वामी के भोजक हैं और स्वामी भोग्य जिसका विद्यावाहि के सहारे भोग किया जाता है। अतः विद्यावाहि तथा स्वामी का सम्बन्ध भोग्य भोजक सम्बन्ध कहा जायगा।

'सत्त्वोद्रेक' तथा 'भोग' सम्बन्धों को लेकर इस मत का सम्बन्ध सांख्य दर्शन में स्थापित किया गया है। सांख्य के अनुसार यह प्रकृति त्रिगुणात्मिका है और स्वतन्त्र पुरुष भी बुद्धि के फेर में पड़कर इस भट्टनायक के मत का विषुणु से प्रभावित हो जाता है। इसके फलस्वरूप दार्शनिक व्यापार यह माना क्यों में व्यक्त होता है। ये विषुणु सत्त्व की प्रतिष्ठा के लिए विशेष अनुपात में मिलकर चलते हैं। जिस प्रकार तेज भाग और बत्ती तीनों मिलकर प्रदीप के द्वारा प्रकाश करते हैं वही प्रकार ये विषुणु भी एक-दूसरे की सहायता करते हुए इस क्षीर में प्रकाशित होते हैं। इन विषुणुओं का स्वभाव अलग-अलग निश्चित है। सत्त्व में प्रीति रस में आशीति तथा तमोबुणु में विषादात्मकता है। प्रीतिमय होने के कारण सत्त्व सुखकर है रस आशीति के कारण बुद्धकारक और तम विषादात्मक है। सत्त्व लज्जु होने के कारण उन्मत्ता की ओर ले जाता है।

सांख्य इस त्रिगुणात्मक बन्धन तथा बन्धनाप से मुक्ति का उपाय खोजता है। उसके अनुसार पुरुष प्रकृति के बन्धन में पड़कर अपने-आपको भुल जाता है और विषुणु के कारण ही अब-तब उत्पन्न होने वाले दुःखों को अज्ञानवश अपना ही सुख-दुःख समझ बैठता है। अतएव इससे मुक्ति का एक-मात्र उपाय है अन्ध को गुणों को विचार करके सत्त्व की प्रधानता उपलब्ध करना। सत्त्वोद्रेक के सहारे ही पुरुष बुद्धि प्रभाव-जनित अनेक बन्धनों का नाश करके अपने वास्तविक स्वल्प को पहचान लेता है और कैवल्य-यग को प्राप्त करता है। यह कैवल्य की स्थिति सांख्य में मध्यस्थ स्थिति कही गई है और पुरुष को इस अवस्था में सत्ती प्रष्टा-मात्र माना गया है। मध्यस्थ का अर्थ टीकाकार बाचस्पति मिथ में 'बड़ा चीन बठाठे हुए उसे सुख-दुःख से हीन माना है। कैवल्य के सम्बन्ध में उन्होंने कहा कि इस स्थिति में सुख-दुःख मोह धर्मात् सत्त्व एवं तम में से किसी की ? प्रीत्यशीतिविषादात्मका प्रकाशप्रवृत्तिनिधमार्गः।

अन्धोऽप्याभिज्ञवाच्य जननिबुल्लुप्तपश्य गुणा ॥१२॥ सर्ग का ।

सत्त्वं तपु प्रकाशकमिष्टमुपपन्नमर्थं वर्तते रसः ।

गुरु वरतकमेव तमः प्रदीपवच्चार्थतो बुद्धिः ॥१३॥ बही ।

२ सर्ग का १२ ।

भी सत्ता नहीं रहती। यही मुक्ति की अवस्था है।

इस प्रकार विचार करने से प्रतीत होता है कि भट्टनायक पर सांख्य दर्शन का प्रभाव पड़ा है और उसीके आधार पर उन्होंने अपने सिद्धान्त की नींव उठाई है। किन्तु सांख्य में जिस भोग को कर्मकर्म का विरोधी स्वीकार किया है उसका प्रतिपादन करते हुए भी भट्टनायक ने परब्रह्मास्वावसहीपरता की बात कहकर एक विचित्रता उत्पन्न की है। भट्टनायक ने दोनों को स्वीकार करके सम्भवतः यह प्रदर्शित करना चाहा है कि एक घोर तो यह स्थिति वास्तविक सांसारिक सुख-दुःखादि अनुभवसापेक्ष स्थिति से भिन्न है और दूसरी घोर यह साक्षात् ब्रह्मास्वाव न होकर उसके सहस्र-भाग है।

प्रस्तुत मत में विद्वानों को सबसे अधिक बात कटकी तो यही कि सदाशा तथा व्यञ्जना के रहते हुए भी भट्टनायक ने उनकी कृपा करने साहित्य के क्षेत्र भट्टनायक के मत में अपरिचित दो सर्वज्ञा नवीन शक्तियों—भावकत्व की आलोचना तथा भीकत्व—का प्रतिपादन किया।

सदाशा तथा व्यञ्जना के प्रतिपादकों ने भावकत्व-व्यापार को व्यर्थ माना और यह बोधित किया कि उसके स्थान पर सदाशा से काम लिया जा सकता है।

भावकत्व की समानता में 'जाप स्यात् सदाशा' का भावकत्व की अनावश्यकता उदाहरण प्रस्तुत किया गया कि जिस प्रकार 'तत्त्वमसि' कहा और लक्षणा अर्थात् 'वह तू है वाक्य में वह' किसी दूरवर्ती अवस्था वृत्तमान की वस्तु का वाक्य है तथा 'है' वर्तमान का चोक्त है, किन्तु दोनों का वर्तमान ईश्वर का चोक्त कराने के लिए ही प्रयोग हुआ है। इसी प्रकार काव्य में भी भी वाक्य भावकत्व में होता वह भागवतव्यञ्जना की शक्ति से सम्पन्न हो सकता है।

भट्टनायक पर विद्ये मए इम घालोप के सम्बन्ध में कई बातें कही जा सकती हैं। सदाशा का काम बड़ा कठिन है। उसकी निद्रि के लिए मुख्यतः तीन बातें आवश्यक जानी गई हैं—(१) मुख्य धर्म की निद्रि में भट्टनायक द्वारा उत्तर बाधा (२) मुख्य तथा भीक धर्म में सम्बन्ध तथा (३) उगना की ई बिरोध प्रयोजन। सदाशा की निद्रि एक कठिन व्यापार है। इन कठिन व्यापार की सम्पन्न है। सभी सामाजिक सम्पन्न नहीं हो सकते। नाट्य की रस्य भरत मुनि ने मार्मिकता तथा नवीनरेखा धारा है जिसका आधार पर नाट्य है सामाजिकों के सर्वनामापण अर्थात् पात्रानुष्टुत बिना तथा अन्तर्निद्रि के बिना दृष्टावधि पात्राभी और धन है बिना ज्ञानवानी

घोर पठित के साथ-साथ सब बच्चों के व्यक्ति या जाते हैं। इन सामाजिकों में सभी को एक ही कोटि में नहीं रखा जा सकता। यद्यपि राज्य को सार्वजनिक समझा है तो उसे इतने स्पष्ट रूप में प्रस्तुत करना होगा कि मोटी-से मोटी समझ का व्यक्ति भी उसे समझ सके। ऐसी रक्षा में यह कहना पुंसंतव्य निरर्थक ही है कि प्रेक्षक लक्षणा से उसके धर्म का ग्रहण करते हुए रस-मोक्ष करेंगे। लक्षणा समझने के लिए कुसाह-बुद्धि के प्रतिरिक्त काव्यानुशीलनाभ्यास की भी आवश्यकता है। इस काव्यानुशीलन को धर्मिनवयुत से सामाजिक की धर्मिचार्य योग्यता के रूप में स्वीकार किया है, किन्तु ऐसा मानकर बसना राज्य की सार्वजनिकता में बाधक होगा। फिर इस काव्यानुशीलन में भी कई कोटिबंदी हो सकती है। एक व्यक्ति दूसरे से अधिक योग्य हो सकता है। यद्यपि लक्षणा का व्यापार सबको एक-सा धर्म छोड़न न करा सकेगा। दूसरे, लक्षणा का ग्रहण एक काम से होता है। उसके लिए धर्मिचा आवश्यक है और उसका मोक्ष भी उतना ही आवश्यक है। इस प्रकार लक्षणा से भाव समझने में एक क्रमिक विकास का सहारा लेना पड़ जायगा जिसमें पीर्यापर्यं बना रहेगा। काव्यार्थ के भावन तथा भोग में इस प्रकार की कठिनाता नहीं होती। वहाँ इस धर्म से उक्त धर्म पर बुद्धि समीप मारकर नहीं चढ़ती और न तर्क-व्यक्ति ही काम करती है बल्कि वहाँ तो सहज भाव से काव्यार्थ के समझ में घाटी-घाटी सब-कुछ मन में बैठने लगता है और मोक्ष भी स्वयं-वाहित किया है समान हो जाता है। भोग में एकाग्रता का संकेत मिलता है जो लक्षणा के कठिन मार्ग पर चलते ही डूबा हो जायगी। ऐसी रक्षा में लक्षणा के स्वयं पर भावकत्व को ही स्वीकार करना आवश्यक होगा। एक बात और लक्षणा का व्यापार विभागादि के साधारणीकरण तक नाल भी लिया जाय तो भी प्रश्न यह है कि स्थायी भाव के साधारणीकरण में लक्षणा किस प्रकार काम दे सकती? लक्षणा धर्मिचा पर धर्मिचित रहती है किन्तु धर्मिचा मानासक भावों को समझने में सर्वथा अनुपयोगी है मन वहाँ वह किस प्रकार अपना काम सम्पन्न कर सकेगी इस प्रश्न का उत्तर धर्मिचावादी लोग न दे सकेगे। यद्यपि भावकत्व को धर्मिचार्य रूप से स्वीकार करना होगा।

व्यवस्था-व्यक्ति को स्वीकार करने वाले विचारकों की घोर से बहुनायक के विरोध में तर्क प्रस्तुत किया गया है। उन्होंने कहा कि व्यवस्था द्वारा इन बहुनायक स्वयं धर्मिचा के धर्मिचित को शक्तिहीन कर दिया स्विकार करत हैं। ये धर्मिचयी नाय से जाहे व्यवस्था से निराश हो प्रतीत हैं किन्तु ही पाही की

स्वीकृति-मात्र । इन्हें कोई नया नाम देने की आवश्यकता नहीं । व्यञ्जना नाम से ही काम चल सकता है । स्वायी भावों को प्रस्तुत करने का काम यदि लक्षण से नहीं ही सकता तो व्यञ्जना उग काम को बड़ी सफलता से कर सकेगी । स्वायी भावों के प्रस्तुतीकरण के लिए जिस बिधेय समष्टि की आवश्यकता है व्यञ्जना उसे समष्टि से कर सकती है । अभिधातवा लक्षण द्वारा प्रस्तुत विभा वागुभाष के सहारे ही स्वायीभाव का बोध होता है । अभिधा केवल शब्द से सम्बन्धित है शर्ष से नहीं । स्वायीभाव को समझने के हेतु व्यञ्जना-व्यापार को मानना आवश्यक है । यदि इस व्यञ्जना व्यापार को स्वीकार नहीं किया जायगा तो काव्य में जहाँ काव्य शक्ति से काम लिया गया होगा उनका अभिधा में शर्ष न ग्रहण होने पर आवश्यक भी काम न कर सकेगा । ऐसी दशा में भट्टनायक की सम्पूर्ण कल्पना हो व्यर्थ हो जायगी ।

अभिनवमुक्त ने अभिधा के प्रतिरिक्त दोनों नवीन दृष्टियों का बिरोध करते हुए इन्हें पूर्णतया अनावश्यक मित्र किया है । उनका विचार है कि केवल इतना

कह देने-मात्र से कि मन समस्त भुक्त-वृत्तादि रूप अभिनव की आपत्ति नयेषों से विमुक्त हो गया है यह पता लग जाता है

कि चित्त में सर्वभुक्त की प्रमाणता छा गई है और तब विधागति की अवस्था में है । उहीमे यह भी प्रकट हो जाता है कि चित्त में वस्तुओं की साधारणवृत्त रूप में देखने की शक्ति जा गई है । अतः जब एक बात कहने मात्र से शब्द सब करिणाम एवं साथ प्रकट हो जाते हैं तब व्यर्थ ही हो गई दृष्टियों का जाल बिछाना शक्ति नहीं । वाक्य में यह काम गुरु शर्ष कर तथा अभिनवादि द्वारा भी निष्ठ ही जाता है । अतः भट्टनायक द्वारा स्वा दून दोनों दृष्टियाँ अनुपयोगी और अवाकालिक हैं ।

अभिनवमुक्त की भट्टनायक द्वारा शीघ्र की स्थापना और रस प्रतीति का बिरोध भी शक्ति न लना । 'प्रतीति के दो शर्ष दिये जा सकते हैं । यदि उमे

अनुभाष के रूप में ग्रहण किया जाता है तो प्रतीति की रस-प्रतीति प विराध धमाग्य टहराना अनुचित न कहा जायगा । किन्तु प्रतीति

का अभिनव-मूल को ज्ञान के शर्ष में प्रयुक्त समष्टि जाय तो उमे प्रतीति का न किया जा सकेगा । कारण यह है कि संसार में

प्रतीति के अनिश्चित भाग मात्र की और दूसरी वस्तु है ही बना कि उमे प्रतीति में भिन्न बनाया जा सके ? शीघ्र या 'रस' भी एक ज्ञान या प्रतीति ही है । केवल उपाय-वैयर्थ्य के कारण सामान्य दृष्टि

करना उचित नहीं कहा जायगा। भोग तो स्वायी भाव का ही होता है। इसकी प्रतीति घबरा बेतना चित्त को घबराय ही बनी रहेगी। वो वस्तु है ही नहीं जिसका अस्तित्व ही नहीं है उसका भोग भी नहीं किया जा सकता। यन् पश्चित्त वस्तु को किसी भी प्रकार के व्यवहार में नहीं लाया जा सकता। भोग भी एक व्यवहार है। अतः भोग मानने पर प्रतीति आप-से आप स्वीकृत हो जाती है, क्योंकि वो वस्तु है उसका ज्ञान होता ही है।

अनुमानक ने स्वामी भावों की प्रतीति को असम्भव माना था किन्तु अग्नि नवपुत्र ने उसके विपरीत स्वामी भावों की प्रतीति में भी विश्वास प्रकट किया। अप्रतीति रहने पर वस्तु व्यवहार्य नहीं होती। अतः भोग रूप में व्यवहार्य मानने पर उसे प्रतीति माना मानना ही होगा। यह बात दूसरी है कि प्रतीति को बिना प्रकार कभी प्रत्यक्ष कभी आनुमानिक कभी शब्द-व्यवहार उपाय-वैमल्य के कारण और और नाम के लिए बाँटे हैं। उसी प्रकार यहाँ भी प्रतीति को बर्खासास्वाद घबरा भोग आदि नामों से पुकारा जा सकता है। यह व्यवहार ठीक ऐसा ही है जैसे हम एक हुए भावनों अर्थात् भाव को भी यही कहते हैं कि "भाव एक मया है। वस्तुतः" एक हुए भावम का नाम ही भाव है, फिर भाव को भी बका हुआ बताना असंगत ही कहा जायगा। किन्तु व्यवहार में ऐसा नित्य कई बातें हैं और कोई भी उसका विरस्कार नहीं करता। अपितु, उपचार द्वारा भावम के पकने का ही भाव ग्रहण कर लेता है। उसी प्रकार "भोग" कहने से भी उपचार से प्रतीति का भाव ही ग्रहण किया जायगा।^१ लौकिक अनुमानादि

१. अतिरिक्तव्यतिरिक्तसंसारं को भोग इति न विदुः। रसमिति चेत्। सति प्रतिपत्तिरेव। नैवमप्यायवैलक्षण्यमात्रमात्रं प्रतिपद्यता दर्शनानु-
मितिषुत्पुनरितिप्रतिज्ञादिनामान्तरस्य। निर्यादनाभिधित्वान्तर-
वगमे च निरयो वा असत्ता रस इति न तृतीया गतिरस्यात्। न चाप्रतीति-
वस्तुव्यवहारयोप्यस्य। अ भा प्र भा पु १७७।

२. संबंधेषु च प्रतीतिरपरिहार्या रसस्य। अप्रतीतिं हि विद्यावदव्यवहार्य-
स्यात्। किं तु यथा प्रतीतिमात्रस्यैवाभिधित्वस्यैव प्रारण्यसिद्धौ आनुमानिकी-
प्रापनेरथा प्रतिज्ञानवृत्ता। योग्यप्रत्यक्षमा च प्रतीतिरुपायवैलक्षण्यव्यव-
हारव्यवहार्य प्रतीतिवत्त्वस्यावधारणपरमाणा भवतु। तद्विधानभूताया
हृदयवर्तमानाद्यवृत्ताया विभावादिज्ञानप्रयासोकीतरकथनस्य।

अथ लोचन पृ १८७।

२. रसा प्रतीत्यन्त इति चोचनं नवतत्त्वव्यवहारः प्रतीत्यन्त एव हि रसः।

अथ लोचन पृ १८७।

से बिलसण प्रतीति होने के कारण ही इसे भोगादि नाम दिये गए हैं। बिल सणता यही है कि प्रत्यक्षादि कारण कार्य-सम्बन्धादि हैं प्रतीत होते हैं किन्तु रस इन निबन्धों में सीमित न रहकर प्रतीत होता है।^१

प्रमिश्रण ने एक और तर्क देकर रस प्रतीति को स्वीकार किया है और ध्वनय-व्यापार की प्रतिष्ठा करते हुए भोगीकरण को भी उसीके अन्तर्भूत कर लिया है। उनका विचार है कि ध्वन्याय अर्थों में संक्षिप्त संस्कार ध्वन्या वासना के द्वारा सामाजिक को रामादि जैसे लोकोत्तर चरित्रों का भी हृदयसंवाद हो जाता है। इसी कारण प्रतीति स्वीकार की जा सकती है। उस प्रतीति का स्वल्प 'रसन' ध्वन्या वासना ही है। ध्वन्या की कारण जिये बिना यह रसन सम्भव नहीं होता। ध्वन्या ध्वनय-व्यापार है। अतः भोगीकरण-व्यापार भी ध्वन्यात्मक है उससे भिन्न और कुछ नहीं।

भट्टनायक का रस तथा रस के परामर्श के द्वारा सख के उद्वेग व द्रुति विस्तारादि का मान पैना और सख को प्रमाण स्वीकार करना इस बात को प्रमाणित करता है कि सरसादि गुणों के प्रागुपातिक स्वरूपादि का आह्वान-मिश्रण का प्रभाव स्वीकार किया गया है। यह मिश्रण भाव और रसभोग बहुविध हो सकता है। यदि बहुविध मिश्रण स्वीकार की प्रयत्नासियों करने में कोई बाधित नहीं है तो योग में भी तर-रस का भेद स्वीकार करना पड़ जायगा क्योंकि उसका सम्बन्ध गुण से है। जिस रस को भोग-भाज कहकर छीक दिया गया है उसकी धनेकानेक प्रमासिया स्वीकार करनी होगी। ऐसा करना सर्वथा अत्राभासिक होने से तिरस्कार्य है। अतः भट्टनायक का सिद्धांत इस दृष्टि में भी ठीक नहीं

१ प्रतीतिरेव विप्रिज्ञा रसना । तां च ग्राह्ये लीकिरनुमानप्रतीतेर्विलसणा तां च प्रमुने उपायतया सम्बधाना । एवं काव्ये अम्बदायप्रतीतेर्विलसणा, तां च प्रमुने उपायतयापेक्षमाणा । वही ।

२ रामादिचरितं तु न तर्कस्य हृदयसंवादीनि गृह्यतः । अत्रवाचनादिप्रति हृदयचयेन । यदाह— 'तागायनादित्थं जातिषो निरपत्तान् । जातिरेव वातम्यवृत्तिनामावप्यामस्य रमृतिमंस्कारयोरेकपत्तान्' । इति ।—तेन प्रतीतिस्तादृशस्य सिद्धा । तां च रसनायवा प्रतीतिरुपपद्यते । वाच्य-वाचकयोस्तन्नामिषादिबिबिधैः व्यञ्जनानां ध्वनयव्यापार एव । योज-केकराव्यापारश्च वाच्यस्य रसविषयो ध्वनयसर्वत्र नामान्वितम् ।

नोबन ५ १ ७-८ ।

बैष्णव ।^१

भट्टनायक के मन को सशेष प्रमाणित करते हुए भी उनकी मौनिकता तथा बम्भीर चिन्तन को स्वीकार करना पड़ेगा । उनके द्वारा प्रतिपादित सत्त्वोदक विधायित साधारणीकरण धारि को धामे बनकर भट्टनायक का महत्त्व अभिनय मुक्त-जैस धाचायों तक में स्वीकार किया और उनके समान रस को धामे परब्रह्मास्वाद-सहोदर कहने की ऐसी परिपाटी बनी कि धाक तक बसो धा रही है । उन्होंने रस-भूष की व्याख्या करते हुए रस के साव-साव व्यक्त-काव्य का भी विचार किया । लोसमट तथा धाचार्य धकुल ने इस धोर ध्यान ही नहीं किया था । उनकी धोर से कसल रस के धास्वाद का भी कोई विचार नहीं किया गया था । भट्टनायक ने सावा रणी करल' सिद्धान्त को उपस्थित करके कसल की धास्वादनीयता को सरसता और सफलतापूर्वक समझ दिया । परब्रह्मास्वाद-सहोदर कहकर रस को बाग तिक धनुमन् तथा स्मृति धारि से भिन्न बताने का काम भी भट्टनायक की धोर से हुआ । इसके धारा रस की मुक्तहु लात्मकता से भिन्नता प्रतिपादित करने में सहायता मिली । यद्यपि भट्टनायक ने प्रेक्षक में रति धारि को स्वीकार न किया तथापि उन्होंने साधारणीकरण के द्वारा रसास्वाद की समस्या को पर्याप्त सफलता से समझने की चेष्टा की है । भावन-व्यापार, जिसकी धाचायों ने कोई धावरयता नहीं बताई है में निबिद्ध-निबन्धोद् के संघट के निवारण तथा सावा रणीकरण की सिद्धि को महत्त्व देकर भट्टनायक ने वस्तुतः एक मनोवैज्ञानिक धर्म का ही उद्घाटन करने की चेष्टा की है । साधारणीकरण के द्वारा उन्होंने इस बात की धोर ध्यान धाट्टट किया है कि सामाजिक के लिए प्रमुख वस्तु है तथा वस्तु । धार्मों का व्यक्तित्व स्वाम कालाधि की धोर सामाजिक वतता धम्मुख नहीं रहता और यदि उनका सम्मक मंचटन हो तो सामाजिक न। मन मुक्त धाव में उनका धामन् लेता है । इसके द्वारा उन्होंने इच्छा-सहित का भावार्थक प्रक्रिया में स्वाम निर्धारित करने का प्रयत्न किया है । वे भावन को भावों का गुण-मान नहीं मानते । अभिनयधारि के कमाध्यक प्रयोधों के वैधिम्य की धोर यह इच्छा धामित होती है । तात्पर्य यह कि भट्टनायक ने जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है वह भवे ही उनकी नवीन उद्घाटनाधो और नवीन भावों के । प्रतीतिरिति तस्य भोनीकरलम् । तस्य इधुत्पादितस्वधपम् । तदस्तु तथापि न तावन्मात्रम् । धावन्तो हि रसास्तावन्त एव रसतावन्तः प्रतीतयो भोनी करल स्वभावाः । (तत्वाधि) नुलानां धावागिर्वैधिम्यधनन्तं नल्प्यमिति वम् (वाधि) तथेयता । अ वा प्र भाग ५ २७७ ।

कारण प्राचाओं के बीच नृतिपूर्ण माना गया हो किन्तु यह भी सत्य है कि उनका सिद्धान्त मौलिक होने के साथ-साथ बहुत चर्चों में मनोवैज्ञानिक और स्वीकार्य सिद्ध हुआ है।

अभिनवगुप्त का अभिप्रेक्षितवाद

प्राचाय भट्टश्री के सिद्ध तथा भरत के 'नाट्य-शास्त्र' पर 'अभिनव मारठी' तथा ध्वन्यालोक पर 'लोचन' नामक टीकाओं के विख्यात लेखक प्राचाय अभिनवगुप्त का अभिनवगुप्त रस-सूत्र का गौरव सिद्धान्त की पुच्छभूमि पर छाँकने के कारण नवीन उपरतिओं के साथ इस क्षेत्र में उठे। प्राय रस-सूत्र के बीसे व्याख्याता थे।

भट्टनायक ने रसास्वाह के कारणों पर बड़ी योग्यतापूर्वक प्रकाश डालते हुए भी इस बात को अनसिद्ध ही छोड़ दिया था कि रसास्वादकर्ता प्रेक्षक पाठक या श्रोता के स्वयं के भावों में भी रसास्वाह में कोई सहायता मिलती है कि नहीं। उन्होंने प्राचा महत्त्व केवल काव्य व्यक्तियों की ही दिया। अभिनव ने उनके मत में इस तथे को लक्षित किया और रस का सीधा सम्बन्ध सामाजिक के भावों से बताया। उन्होंने सामाजिक के हृदय में पूर से ही स्थित कल्पित वामनाम्प मस्कारों की वस्तुता की। रस-परिपोष के लिए सामाजिक में घना विचारात्मकता की आवश्यकता है। यह बातना सबसे हावी है। वामना-मंवाह ही रस का मुक्त है।^१ इन्हीं वामनागत मस्कारों को स्थायी भाव कहा जाता है। म्युनाधिक कर में यह सभी प्राणियों में अग्न प्राप्त रूप में पाए जाते हैं।^२ किसी में एक भाव प्रधान है तो किसी में कोई दूसरा। यदि एक पर्याधिक लोभी है तो प्राय परमस्त मृदुल सरल और वरणापूर्ण चित्त वाला दिखाई देता है। कभी ऐसा भी होता है कि एक ही भाव की विषय भावना के कारण भी दूसरे भाव बोध और प्राय ज्ञान में प्रतीत होने लगते हैं। कभी-कभी धरस्वा जेद से भी इनके योग-प्रधान भाव उत्पन्न होता रहता है। अभिनव को इन विचार की प्रत्यक्ष एवं सर्व सामाजिकवामनामेरधननयक अनिपत्त गुणरत रस परिपोषाव। लरचापमाविचालनाविधोदतवेगना वामनालवाहान्।

आ आ अ भाव व २०६।

- २ आन एव हि अन्तुगियनधि लविहिज वरीनो धवनि । आ आ ५ २०६।
तथा न ह्यतन्विजलतुतिवामनाम्य प्राणी मर्चिः । देशम् वरयन्विजल विरविजल चित्ततुति वाचिपुना ।— वही ।

सामग्री वस्तुतः महाकवि कालिदास की निम्न वंशियों में मिली

रम्याणि भीष्य मधुराणि निरुपमं सम्भ्राम्

पर्वतुषीभवति यत्सुखितोऽपि जन्तुः ।

तन्नेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्व

माधुर्यराणि हि अन्तारतीक्ष्णानि ॥ ४ सा ४ १२

रस्य वस्तु को देखकर अथवा मधुर शब्दों को सुनकर मन में स्थिर भाव दुरन्त भाव बढते धीरे स्मर हो जाते हैं। तात्पर्य यह कि सामाजिक अपने स्वामी भावों के बाध हो जाने पर ही सामान्य-साध करता है।

वासना के रहते हुए भी अविनयभुस में सहृदय (सामाजिक) के लिए काव्या मुषीबनाम्नास लौकिक अनुभव विमल प्रतिभागशास्त्रिहृदय तथा वीरविष्णुता को 'रसास्वाद' के लिए आवश्यक बताया है। इन सबका वर्णन हम 'रसास्वाद' प्रकरण में करेंगे। वहाँ इतना धीरे कहनीय है कि रसास्वाद के लिए इन विषयों का व्यवहार निराला आवश्यक है। जब तक सामाजिक का हृदय वीर-विष्णु स्थिति में न पहुँचेगा तब तक रसास्वाद की सम्पत्ता भी नहीं की जा सकती। वस्तुतः रस तो वीरविष्णुप्रतीति ही है।^१ तटस्थता विषय-नेसादि के प्रपञ्च हो जाने पर रस साक्षात् हृदय में प्रवेश करता-सा भाव पड़ने लगता है।

वीरविष्णु स्थिति में होने वाली शान्ति अपने-आप इतनी चमत्कारपूर्ण होती है कि उसे ही रसन आस्वाद भोग समापति विमानि संविति आदि अनेकानेक पर्यायों से समझाया जाता है। वही चमत्कार अनुभूत भोग-रूप अथवा स्वन्द-रूप होता है।^२ यह वसा न तो लौकिक है न निष्का ही न इसे यदि वर्णनीय कह सकते हैं, न लौकिक के सुख-भाव या आरोग्य-भाव कहने में ही काम चल सकता है।

विचारार्थ रसास्वाद में किस प्रकार सहायक होते हैं वे किस प्रकार विषयों के व्यवहारक कहे जा सकते हैं? इस सम्बन्ध में विचार करते हुए उन्होंने भट्ट नायक द्वारा प्रतिपादित साधारणीकरण सिद्धान्त को भी अपनाया। उन्होंने १ सर्वथा रसमयकवीरविष्णुप्रतीतिप्राप्तो भाव एव रस। वही नु २८ । २ निविष्णु प्रतीतिप्राप्त साक्षादिव हृदये निविद्यमानं अनुपरोरिव विपरिवर्त भाव भयानको रस। वही नु २९ ।

३ भुमानस्यानुपममोक्षस्वभावित्वस्य च मनःकरत्वं चमत्कार इति ।

वही नु २९ ।

४ तत एव विरोधान्तरानुवृत्तिस्थाला सा रसनीया सती न लौकिकी न निष्का मानिर्वाच्या न लौकिकदुःखा न तद्विरोधादिवया। वही नु २९ ।

चार स्थितियों की कल्पना की। पहली स्थिति में हम रंगमंच पर व्यक्ति-विशेष को ही देखते हैं। हम यह जानते और मानते रहते हैं कि यह नट रामादि की वेषमूया में है यद्यपि यह रामादि हैं। यह स्मृतिप्रत्यय की स्थिति है। इस प्रकार की स्थिति में हमारी चक्षुरिन्द्रिय सहायक होती है। किन्तु रंगमंच पर मीठ बाधादि का प्रयोग प्रत्यक्ष को कुछ दूखरी ही व्यवस्था में से जाने लगता है। मयीतादि के प्रभाव हैं सहृदय की कल्पना धीरे-धीरे उचित होने लगती है और तब व्यक्ति-विशेष अपने व्यक्तित्व की स्थापना हमारे सम्मुख सामान्य रूप में ही पाते हैं। इस स्थिति में व्यक्ति विशेष का बोध तो नहीं होता किन्तु ईश बना रहता है। सहृदय 'मैं' और 'वह' का भेद जानना रहता है। इसी दूखरी स्थिति के सम्पन्न होने पर व्यक्ति का चित्त उसमें धीरे-धीरे लीन होने लगता है और उसके चित्त में अवस्थित स्थायी भाव फिर तीव्ररी व्यवस्था में न तो उसके अपने रहते हैं न किसी अन्य से उनका व्यक्ति-विशिष्ट सम्बन्ध रहता है। विधाबादि के व्यक्तित्व-भोग के साथ वह वासनारम्यता स्थित स्थायी भाव साधारणीकृत होकर उद्बुद्ध होने लगते हैं। यद्यपि सहृदय का चित्त किसी प्रकार के विषय से प्रभावित न हो तो वह इसी साधारणीकृत उद्बुद्ध स्थायी का स्वरूप में ध्यानमे भेने लगता है। यही अन्तिम स्थिति है। अभिनवभूत ने 'चाकुन्तल' में धार हुए उस हृदय की उदाहरणस्वरूप प्रस्तुत किया है यही दुष्यन्त मृग का पीछा करता हुआ दिखाया गया है। इन उदाहरण से एक बात और स्पष्ट हो जाती है कि अभिनव सहृदय का भी साधारणीकरण स्वीकार करते हैं। सहृदय अपने भाव का उन्हें अपने व्यक्तित्व से बाँधकर, अनुभव नहीं करता। दूसरे पक्षों में उसे उस स्थिति में अपने व्यक्तित्व का बोध तरुणीयता के कारण हो ही नहीं पाता। नाम के कारण जानते हुए हरिण को देखकर प्रसन्न का स्थायी भाव भय आपत हो जाता है। उसे जब समय अपने और वधू के का भिर जान नहीं रहता और वह वह भी भूल जाता है कि वह उसका प्यरना नहीं हरिण का है यद्यपि वह उसका है। तस्य च पीवान्नाभिरानभिरादिवाचयेभ्यो वाचपार्श्वप्रतिपत्तेरन्तरं जानती तावत्कारागिनकाऽनुस्तिनतडावयेवापातकानादिविजाया तावत् प्रतीति रपत्रापते। तस्या च सो मृगरोगकादिर्नोति तस्य विधेयकपरवाभावाद् भीत इति ज्ञातकस्यापारमाविकरवाद् अपयेव परं देवापरात्तावत्प्रतिपत्तिं तत्र एव भीतोर्ध्वं भीनोर्ध्वं ताजुर्ध्वरयो अप्यवबोधा इत्यादि ग्रन्थेभ्यो पुनः पुनरिदृशद्वारादिदुष्यन्तरोह्य विषयवत् ताया विषयवद्भेदयो विनिरातं निरिदं प्रतीतिपाद्य तावत्तिव हृदये निविजमानं चतुर्वीरिच विरचितं मार्ग अज्ञानो रणः । ४ भा ३ २७६ ।

है या उसके मनु या मित्र का है। यह बेस-कामादि से असम्बद्ध साधारणीकृत भाव का ही अनुभव करता है। यह साधारणीकृत भाव नमस्कार-रूप आत्माव स्वरूप और आत्मत्वमव होता है। प्रेक्षक के आत्मत्व का यही कारण है। इस अवस्था में मुख प्रथवा मुख का अनुभव न होकर एक विधेय विधामित वा अनुभव होता है जो आत्मव्यात्मक है। इसी प्रकार शृंगार रस संवित् के द्वारा गोचरी भूत साधारणीकृत रसि ही है।

अमित्र विभाव का कार्य 'विभावना' अनुभाव का अनुभावना तथा वंशारी भावों का नाम समुपरेक्षन' मानते हैं। विभावना के द्वारा बीज-भाव प्रकटित होता है अनुभावना उसी भाव को अनुभव योग्य बना देती है और समुपरेक्षन के द्वारा वे पूर्वतया प्रकट कर दिए जाने हैं। प्रेक्षक की मानसिक स्थिति इन तीनों से प्रभावित होती रहती है। इसके लक्षणस्वरूप ही वाचनाक्य से स्पष्ट प्रेक्षक के स्थायी भाव रसकथ में प्रकट प्रथवा व्यक्त हो जाते हैं। रस अभिव्यक्त होता है। निष्पत्ति का अर्थ अभिव्यक्ति ही है।

अभिनवगुप्त ने भरत के मुख में प्रयुक्त 'संयोग' तथा 'निष्पत्ति' दोनों शब्दों का मूल ऐतिहासिक पात्र तथा सङ्गबन्धनों की दृष्टि से विचार किया है। नट पठ अनुभावादि को देखकर प्रेक्षक को रामादि के भावों की सूचना मिलती है। अतएव नट के अनुभावादि राम के स्थायी भाव के सूचक हैं। इस प्रकार उनमें मुख्य-सूचकभाव सम्बन्ध वर्तमान रहता है। प्रेक्षक के दृष्टिकोण से विचार करते हुए उन्होंने बताया है कि 'संयोग' विघ्न के कारण प्रेक्षक के स्थायी भाव सभी प्रकार प्रकट न होने से उनका आस्वाद्य नहीं किया जा सकता किन्तु निश्चिन्त

१ अतएव न तदव्यक्तया रसव्यक्त्या न च निवृत्तकारणतया येनार्थनाभिर्बन्धादि-
तभावना । न च निवृत्तपरस्वेकगततया । येन बुद्धेर्वाचस्पदम् । तेन साधार-
रणीभूता सतामनुभवेकस्या एव वा संविद्यो गोचरीभूता रसिः शृङ्गारः ।

अ वा पु २८६ ।

२ श्रीबीजानकप्रज्ञाजयीकादिभिर्लीकिकी कारउत्थाविधुचमश्रीअनीविभावनानु-
भावनानुभावनासमुपरेक्षकस्थिमात्रप्रसिद्धः, अतएवालीकिक विभावनादिप्रवैद्य-
भाजि प्राप्यकारणादिकवर्धस्कारोपजीवनस्थापनाय विभावनादिनामभेदव्य-
वहीस्तीर्तवाध्यायेऽपि कथमाशुस्वरूप भेदपूर्वप्रधानतापयमित्युक्तमात्रिकविधि
सम्पत्त्योर्वा संव्यवहारीकार्यं वाप्यसादितवद्विभरलीकिकनिविज्जसंवेदनजनक
वर्धतागोचरता नीतोऽर्थवर्धमाशुतैकसारो न तु सिद्धस्वभावतात्कालिक
एव न तु वर्धतातिरिक्ततात्कालिकी स्वापिभिज्जकउ एव रसः ।

अ वा प्र भाव पु २८४ ।

स्विति में यही विभावति उनके स्वामी भाव के अभिव्यञ्जक होते हैं। उनमें परस्पर अभिव्यञ्जक अभिव्यञ्ज्य सम्बन्ध मानना उचित है। इसी प्रकार 'निष्पत्ति' का प्रश्न भी काव्यगत सामग्री तथा मूलपात्र के विचार में 'मूचना' तथा रसिक के दृष्टिकोण से उसके भावों की अभिव्यक्ति है।

अविनयमुत्त खेच मतामन्वी के। उनका सिद्धान्त इसी मत्त की भूमि में संकुचित हुआ है। खेच-सिद्धान्त अद्वैतवादी रस-सिद्धान्त है। यह ईश का तिर स्कार करता है। इस सिद्धान्त में परम सत्ता को परम अभिव्यक्तिवाद की स्थिति के नाम से पुकारा जाता है। यह मूलम परमस्थिति दार्शनिक पृष्ठभूमि अव्यक्त अनीय तथा अक्षय्य आदि कहा गया है। इसी अव्यक्त में स्थिति तथा शक्ति के अङ्ग की स्थिति है। उन स्थिति में प्रमाणा और प्रमेय अक्षि और स्थिति का कोई भी भेद नहीं रहना। परमस्थिति बोधो होकर भी अव्यक्त है उसे बो नहीं कहा जा सकता। यह परमस्थिति एक स्वतन्त्र शक्ति है। स्वतन्त्र शक्ति कहना का तात्पर्य यह है कि इस अव्यक्त अव्यक्त का समस्त प्रसार इसीमें सिमटा हुआ अव्यक्त स्थिति में रहना है और जब इसकी इच्छा होती है यह अव्यक्त के आकारों में उसे व्यक्त कर दिया करता है। उसकी इच्छा और क्रिया-शक्ति के प्रभाव में यह अव्यक्त व्यक्त हो जाता है। इसी व्यक्त प्रसार के कारण उस अनीय 'सत्त्व' का भी कहा जाता है। यह सृष्टि उस परमस्थिति में इस प्रकार निहित है जैसे बीजों में सृष्टि छिपी रहती है। यह जब इच्छा करता है अनीय क्रियाशक्ति के द्वारा उसे व्यक्त कर देता है अथवा जब चाहता है अपने शरीरस्थ कर देता है। उन परमस्थिति की इच्छा ही उस सब का मूल कारण है। यही अव्यक्त अव्यक्त विष्णु भोजित होकर व्यक्त हो जाता है। यह उसका वास्तविक रूप नहीं है अतः खेच इसे 'प्रामाण्य' नाम देना ही उचित समझना है। प्रमाणा के लिए यह प्रामाण्य प्रत्यक्ष रूप ब्रह्म के द्वारा प्रामाण्य या ज्ञान रूप में प्रकट होता है। यह अव्यक्त अनुमिति न करके अव्यक्त में प्रत्यक्ष रूप में एक-मे लक्षण देवदर उसकी ज्ञान का बोध करना है यह वह ही सब सब भोजन के सहारे नहीं अक्षि प्रत्यक्ष देवदर भोजन की निश्चित करता है। प्रामाण्य इसी 'विशेष' की वशा बहो गई है। खेच परम स्थिति तथा प्रामाण्य वशा के अव्यक्त को 'मयुराक्ष रस-व्याप' द्वारा समझाते हैं। मयुर म रंग का वैशिष्ट्य प्रकट रूप में दिखाई देता है विष्णु यह रंग मयुराक्ष में उड़ी-भाव में अव्यक्त रूप में रहते हैं। उसी प्रकार परमस्थिति में यह अव्यक्त की अव्यक्त रूप में विद्यमान रहता है। यह परमस्थिति अव्यक्त 'अहमिति' अव्यक्त में का ज्ञान रचना है तब तब 'प्रामाण्य' के प्रसार की आवश्यकता नहीं होती।

बहु प्रमाणा तथा प्रमेय का अभेद केवल मैं के द्वारा व्यक्त होता है। 'मह' के इसी प्रत्ययमर्श का नाश है परमशिव की विमर्श रसा। 'मह' ज्ञान का बोधक है और ज्ञान का सम्बन्ध व्यक्ति अथवा चित् से है। विमर्श तथा 'मह' एक स्थिति के दोतक हैं। विमर्श-रसा चित् या चक्षित से सम्बन्धित है। किन्तु, यह चित् तथा चक्षित के अभेद के बिना सिद्ध नहीं होती। इस प्रकार चक्षित से सम्बन्ध रखकर भी विमर्श रसा परमशिव के आभास से नहीं स्वयं उसीके घड़ीत रूप से सम्बन्ध रखती है। अतः यह निर्विकल्प अवस्था भी सम्बन्धित है। कुछ विमर्श की रसा में ही शैव ध्यानम् को स्वीकार करता है। इस रसा में परमशिव इच्छा रहित और धातमत्त्व होता है। उसमें केवल चित् तथा ध्यानम् शेष रहता है। यह इच्छा रहित है अतः उस समय विषय अथवा विषय का ईतबोध ही ही नहीं सकता। इच्छाचक्षितजनित ज्ञान ही ईत का कारण होता है। उसके न रहने पर 'मैं' और 'तुम' के भेद की आवश्यकता ही नहीं रहती। तात्पर्य यह कि यह परमशिव मायाजनित रस-काल की भाषा से सर्वथा स्वतन्त्र है। स्वतन्त्र होने के कारण ही इस रसा को शैव चमत्कारादि भी कहते हैं। अतएव अभिनवपुत्र ने जहाँ विष्णुविनिर्मुक्ति संक्षिप्त चमत्कार रसना आस्वादादि को परम माना है वहाँ यदि चमत्कार के स्थान पर 'विमर्श' शब्द का प्रयोग किया जाय तो आस्वादादि विमर्श के ही पर्याय ठहरेगी। उस आस्वाद को सङ्गोने विधायित समापति तथा विष्णु-विनिर्मुक्ति कहकर परमशिव की इसी स्वतन्त्र अवस्था आत्म स्व रसा की ओर संकेत किया है। इसे ही हम विमर्श कहते हैं।

अभिनव ने इसी आधार पर रस को निर्विकल्प-प्रतीति मन्ता है और स्वामी भावों को हमारे हृदय में पूर्व से ही स्थित स्वीकार किया है। जिस प्रकार सदा परमशिव की अन्तर्ध्यायी इच्छा-भाव के सृष्टि की अभिव्यक्ति होती है, वही प्रकार सद्ब्रह्म के हृदय में स्वाधी भाव वासना-रूप में अवस्थित है और समय पाकर वही रस-रूप में व्यक्त हो आते हैं। किन्तु जिस प्रकार परमशिव की इच्छा विष्णु हीन है उसी प्रकार रस की अभिव्यक्ति के लिए भी सद्ब्रह्म का हृदय सदा विष्णु से मुक्त रहना चाहिए, तभी विधायित अनुभव होगी।

भट्टनायक ने जिस भोज सिद्धान्त का प्रवर्तन किया था वह भी शैव-सिद्धान्त की कड़ीटी पर जरा न लतरा। शैव मानता है कि भोज कुछ कुछ अवस्था उदासीनता के प्रतिरिक्त और कुछ भी नहीं है। सत्त्व रजस् तथा तमस् का परिणाम

१ "सत्त्वा हि—भोके सकलविष्णुविनिर्मुक्ता सविस्तिरेव चमत्कार निर्बलरसना श्राव्यनदीपतमापतिः प्रयविभाज्याविसर्गैरविधोमते ।"

यही है। चाप विषयी तथा विषय के हित का बोधक है। वह विषयी-विषय की अनुभूति है। किन्तु, अभिनवदुष्ट का विचार था कि परब्रह्मास्वादसहोदर नहे जाते चाहे रस का उससे कोई सम्बन्ध नहीं है। यदि रसानुभूति ब्रह्मास्वादसहोदर है तो वह पुण्यातीत होनी चाहिए। पुण्यातीत होने पर ही उसे व्यक्ति-सम्बन्ध से मुक्त कहा जा सकता है। वस्तुतः यह मोक्ष की नहीं बल्कि तैयों की परम भोग की स्थिति है। इसीसे इसे 'विधाप्ति' कहा गया है। परमभोग केवल धारमस्व धर्मस्वा है। वह निरपेक्ष ध्यानम्ब है। भोग भुक्त वस्तु की प्राप्ति-भाष से धान्त नहीं हो जाता बल्कि घोर किन्ती वस्तु की कामना भोगी के मन में जाय उठती है। भुक्त के समय भोजन की तीव्रताया धन्य धान्तीयाओं को रखाए रख सकती है किन्तु बुद्धिभा की धान्ति होते ही किसी धन्य धान्तीया से व्यक्ति संबंध हो उठता है। इस प्रकार का उपाकषित धानम्ब वस्तुतः धानम्ब नहीं है। वास्तविक धानम्ब वह है जब व्यक्ति किसी वस्तु का भोग करते हुए थोड़ी देर के लिए घरी भोग में लीन हो जाय। उसे उस समय विषय का नहीं केवल स्वानुभूति का ही ज्ञान रहे। यही स्थिति धारमस्व स्थिति नहीं जाती है। नाम्य का प्रभाव भी इसी प्रकार का होता है जिसमें धास्वादयिता धन्य सम्बन्धों को भुक्तकर निर्विघ्नप्रतीति-साम करता है। धन्य इसे व्यावहारिक भोग न कहकर परमभोग कहना ही अधिक उपयुक्त होगा।

“अभिनवदुष्ट ने रस की व्याख्या में धानम्बसिद्धान्त की अभिमेय काव्य धानी परम्परा का पूर्ण उपयोग किया। चित्र मूर्तों में लिखा है—‘नर्तक धात्मा प्रेक्षकाणि हृदिप्रियाणि’। इन मूर्तों में अभिनव को दार्शनिक उपमा के रूप में ब्रह्म कहा गया है। धैर्वाहंतवाधियों ने धृतिधों के धानम्बधार को नाट्य-भोक्तियों में प्रकटित रत्ता था। इसलिये उनके यही रत्त का नाट्यदार्शनिक प्रयोग होता था। विगतितमेवसंस्कारमान्धरतप्रवाहमयमेव वधमति—देवराजः। इस रत्त का पूर्ण समरकार समरतता है होता है। अभिनवदुष्ट ने नाट्य रत्तों की व्याख्या में जहाँ अभेदमय धानम्ब रत्त को प्रकटित किया।

उक्त उद्धरण में प्रमाण भी एक घोर रत्त निश्चय का धृतिधों पर धावून बताने है किन्तु दूसरी घोर धाव निश्चय में धन्यगम समरमना समरन्धी विचार में उसका सम्बन्ध पटित करने हैं। यह समरमता क्या है? समरमता भोवाध-धरमारया की वह धावन्ता है जिसमें उसका सम्बन्ध परस्पर धन्यनि के सम्बन्ध के समान रहता है घोर जहाँ जाकर हित भी धमृतोदम लयने लपटा है। धन्यनि त्रिम प्रकार धन्यनि एव-भुक्ते के लिए नव-भुक्त त्याग करन घोर दूसरे के मुग १ ‘राज्य-वन्ता’ घोर धन्य निश्चय ५ ७३।

में ही सुखी रहते हुए समुत् के समान ध्यान का भोग करते हैं। इसी प्रकार साधारणीकरण अवस्था में पहुँच हुए स्थायी धाम के द्वारा संवित्प्रियाप्ति की स्थिति में सामाजिक को केवल रस का ही आस्वाद होता है। इसी समरसता को सैवानमों में इस प्रकार बताया गया है

आसे समरसालम्बे ईतमप्यमुतोपमम् ।

स्निग्धोरिव दम्पत्योः जीवात्मपरमात्मनोः ॥

यहाँ मृत्तियों के सम्बन्ध में एक बात की धोर ध्यान बाँटकर करना उपयोगी होगा। अर्थात्वेव में ब्रह्म को अकाम समुत् स्वयम्भू तथा रस से तृप्त मन कहा गया है जिसकी जान भेने पर मृत्यु का भय नहीं रहता। यहाँ ईत का धाम बताया जाता है। केवल एकत्व की अनुभूति होने से मोह, लोभ धादि का प्रपञ्च सान्त हो जाता है^१ और ध्यान-भाव रह जाता है। इस रस-स्वल्प ब्रह्म के साक्षात्कार के लिए मटकने की आवश्यकता नहीं क्योंकि वह वस्तु तो हमारी अनुभूति नगद्वारा हीनपुरी प्रयोप्या अर्थात् शरीर में ही ज्योतिर्मन्वित हिरण्य कोश प्रकाश प्रपराजिता हिरण्यपुरी में विराजमान रहता है।^२

कदाचित् अभिनवमुत् ने रस के सम्बन्ध में विचार करते हुए जिस बात का उल्लेख किया है उसके अर्थों द्वारा उन्होंने यह लिखित कराना चाहा है कि रस यदि ब्रह्मानन्द या उसका सहोदर है तो ब्रह्म तो बट-बट व्यापी है उसे अपने में ही कोनेने से केवल उसका नाम ही नहीं होगा अपितु उसका ध्यान भी हमें व्याप्त कर लेता है। उन्नी प्रकार उसका सहोदर भी सहृदय में ही वासित है। ब्रह्मावस्त के समान उसका कोड़ी की भी तदावस्त होकर ही उसकी अपने में घोष करनी चाहिए। जब उसकी आसक्ति-उत्कृष्ट अवस्था पर पहुँच जाती है, उन्नी रस अभिभक्त हो उठता है।

अभिभक्तिभाव नी धाम्य मर्तो के समान आसोजना ॥ न बच सका । उत

१ अथ के १ ८ ४१ ४४ । का ली ५ ६ ।

२ य के ४ ८-९ । " वही ।

३ अथ के १ २ ३१ ३३ । " वही ।

अव्यक्तता नगद्वारा हीनानी पुरयोप्या ।

तस्या हिरण्यः कोश ज्योतिरावृतः ।

तस्मिन् हिरण्ये कोशे अदरे विप्रतिष्ठते ।

तस्मिन् ब्रह्म यजनारमन्वत् तद् ई ब्रह्मविदो विदुः ॥

प्रज्ञावमाना हरिली यज्ञता संपरिचुताः ।

पुरं हिरण्यपी ब्रह्म विज्ञेतापराजिताः ॥

पर भी कई प्रकार के धारोप किये गए। यथा यह कहा गया कि रस की अभिव्यक्ति स्वीकार करने का तात्पर्य था रस की पूर्वस्थिति आलोचना की पूर्वस्थिति स्वीकार कर लेना। बी वस्तु पहले से विद्यमान नहीं थीर कार्यकारणभाव है उनकी अभिव्यक्ति नहीं होती। अतएव रस अभिव्यक्त होता है यह कहना उचित नहीं।

अभिव्यक्तिवाद पर किये गए इस धारोप का उत्तर अभिनवगुप्त ने स्वयं दे दिया है। उन्होंने 'मोक्षन में रसाः प्रतीयन्त इति श्रोतम वक्षसीतिवङ्मयहार' पंक्ति के द्वारा हम बात को स्पष्ट कर दिया है कि रस तो उन्हीं रूप में अभिव्यक्त होता है जैसे वाक्य भाव के रूप में या जाता है। जिस प्रकार वाक्य को ही पढ़ने पर बात कह दिया जाता है उन्हीं प्रकार स्वाधी भाव की भी रस रूप में अभिव्यक्ति स्वीकार की जाती है। यदि एक वाक्य को भाव मानने में कोई आपत्ति नहीं है तो रसाभिव्यक्ति-सिद्धान्त पर भी कोई आपत्ति नहीं उठानी चाहिए। इस प्रकार अभिव्यक्त होने वाला रस के सम्बन्ध में किसी तरह-उप या कौटि मेह की बहस करना उचित नहीं क्योंकि यह अभिव्यक्ति विभावादि श्रोतों से पुनरुत्पन्न में होती है जसय नहीं।

विभावादि तथा रस में कारण-कार्य-सम्बन्ध को मान लेने पर विभावादि में पौर्वापर्य भी मानना पड़ेगा। किन्तु उनके बीच साहचर्य-सम्बन्ध माना गया कार्य-कारण सम्बन्ध है। ऐसी रसा में कार्यकारण पर निर्भर अभिव्यक्तिवाद की भी स्वीका न किया जा सकेगा।

वस्तु अभिनवगुप्त ने जिस प्रकार अभिव्यक्तिवाद को प्रस्तुत किया है उसे स्पष्ट समझने के लिए 'दीपयट्टम्याय वा नद्वारा लिया जाता है। उनका बचन है कि जिस प्रकार दीपक अन्धकार में एक हुए नट को प्रकाशित करने में कारण स्वयं है उन्हीं प्रकार विभावादि श्रोत रस का भी सम्बन्ध मानना चाहिए। यद्यपि जिस प्रकार दीप वा प्रकाश होने ही भट उसीके साथ-साथ प्रकाशित हो जाता है उन्हीं प्रकार विभावादि का रस के साथ पौर्वापर्य सम्बन्ध न मान कर समकालिक सम्बन्ध मानने में कोई हानि नहीं है। इनसे कार्य-कारणवाद का धारोप निरर्थक हो जाता है।

उक्त उदाहरण के सम्बन्ध में भी आपत्ति की जा सकती है कि शीघ्र तथा यह बितने भी लवकानिक हों तथापि शीघ्र की उन दोनों के पूर्ववत् वा शीघ्र रहना ही है। इनके विरहीत रस प्रतीति को स्वयं अभिनवगुप्त ही 'विभावादि लवकाना प्रतीति मानते हैं। यह समुदायव्यवस्थायक प्रतीति है। रसय विना

बादि का पृथक्-पृथक् ज्ञान नहीं रहता बल्कि पातक-रस में समान एक-साव मिलकर, उनके प्रभाव-स्वल्प विभिन्न प्रकार का रस प्राप्ता है। अतः यहाँ वीप तथा बट की-सी पृथक् स्थिति को स्वीकार नहीं किया जा सकता। अमिनव युत के लिए यह भावपति बाधक सिद्ध न होकर साधक ही सिद्ध हुई है। अर्हन्ति इसी विभिन्नता के नाते रस को अतीतिक स्वीकार कर लिया है।^१

अनुमितिवाद का समर्थन करते हुए 'अमिच्छित्तियेक' के लेखक महिमज्जु ने भी अमिच्छित्तियेक का विरोध किया है। महिम ने अभिव्यक्ति के तीन प्रकारों की कल्पना की है। एक यह कि कारण में ही कार्य को

अभिव्यक्ति के तीन निहित मानकर समय घाने पर उसकी अभिव्यक्ति प्रकार अन्तर्गत खबरदान मानी जा सकती है। जैसे ब्रूम से बड़ी की अभिव्यक्ति मानी गई है। दूसरे कार्य के रहते हुए भी बिना कारण

के दिखाई न देने की स्थिति भी हो सकती है। अर्थात् ऐसा हो सकता है कि बट पुन से ही अन्वकार में रखा है वह वर्तमान है किन्तु बिना वीप के प्रकल्प के वह बीजता नहीं। वीपक के प्राप्ते ही वह प्रकाशित हो जाता है। तीसरी स्थिति को हम ब्रूम तथा अग्नि के सदाहरस के सहारे समझ सकते हैं। अर्थात् कालान्तर में पुन किसी पूर्वनिर्मुक्त विषय की भी स्मृति द्वारा पुन अभिव्यक्ति हो सकती है। जैसे ब्रूम से अग्नि की अभिव्यक्ति : इन तीन में से प्रथम दो के लिए ध्वन्यर्थ का प्रयोग करना व्यर्थ है क्योंकि वैसा मानने पर ध्वन्यर्थ को भी वही के समान प्रत्यक्ष स्वीकार करना पड़ जायगा। ब्रूम तथा अग्नि-सम्बन्ध वाली तीसरी बात अनुमान के अतिरिक्त कुछ है ही नहीं।^२ यहाँ ध्याति-सम्बन्ध का बोध आवश्यक है। अन्वना इस प्रकार का ज्ञान ही न होता। यदि ध्यापित-सम्बन्ध को तिरस्कृत कर दिया जाय तो यह मानना पड़ेगा कि ध्वन्यर्थ की प्रतीति बहिष्कृत अर्थ से सभी को ही जायगी और ध्याति-सम्बन्ध को

१ अतीतिक एवायं अर्थसोपयोगी विजाबाधिव्यवहारः । अन्वयेत्वं हृष्टमिति वैदुष्यमैतदस्माकमतीतिकत्वसिद्धौ । पातकादिरसात्वाद्येऽपि किं बुद्धमती-
बादिषु हृष्ट इति समानमेतत् । अ वा अ वा अ वा अ १८२ ।

२ न चैतस्सकरो बाधो संयज्जते । तथाहि "सतोऽपि ध्यातिरस्योर्ध्वो-
र्लतत्तत् न तत्प्रतीयमाने ध्येकमपि संत्येज्जु जगते तस्य बध्मादेरिद्वैत्रिय विषय-
जाबापति प्रसंगत् । अर्थादेव बाधार्थं तद्भावेनैव जाप्रतीतिरसम्भवत् ।
न च स्ववपारसंस्पर्श जगत्तत् जगति तृतीयस्तु यत्सकरोत्तं तदनुमानस्यैव
संयज्जते न व्यपतेः । अ वा अ वा अ वा अ १८३ ।

जानने हैं कोई बाधा उपस्थित न होगी ।^१ वस्तुतः रस प्रतीति के सम्बन्ध में धूम तथा धूमि बाधा अनुमिति का उदाहरण ही उचित है । व्यंग्य की प्रतीति भी समकामिक न होकर परिणामसम्बन्ध ही है । उसे अर्थलक्ष्यकम कहने का तात्पर्य ही यह है कि प्रतीति के समय भले ही क्रम लक्षित न हो पाता हो किन्तु उसमें किसी-न-किसी प्रकार का क्रम है अवश्य । यदि ऐसा न होता तो उसे अर्थसम्बन्ध क्रम न कहकर अक्रममान कहना चाहिए था । अतः अभिनव के इस विचार को न तो तर्कसम्मत ही कहा जा सकता है और न वस्तुस्थिति तथा अर्थकारण्य के अनुसार समकामीयता की शिक्षा का प्रमाण ही मिलता है । उन दोनों में ही ध्वनित वस्तु और हृदय ध्वनना वाच्य में अन्तर बना रहता है । एक-दूसरे में क्रम विद्यमान रहता है । अतः इस विचार से अभिव्यक्ति का रसध्वनि से कोई सम्बन्ध न रहेगा ।^२

महिममट्ट द्वारा किये गए इन धारणों का वास्तविक कारण यह है कि उन्होंने ध्वनी और से अभिव्यक्ति की परिभाषा प्रस्तुत की है और उन उदाहरणों को ले लिया है जिनका अभिव्यक्तिधारी ने उल्लेख तक नहीं किया है ।

अभिनव की ओर से दीप तथा घट का उदाहरण प्रस्तुत किया गया था महिम द्वारा कथित ध्वन उदाहरणों को उन्होंने स्वीकार ही नहीं लिया है । अभिनव ने इस प्रकार का उदाहरण वस्तुतः यह बताने के लिए रखा था कि अर्थव्यक्ति की अनुभूति व्यञ्जन-निरपेक्ष नहीं होती । अनुभूति के समय दोनों की उपस्थिति बनी रहती है । केवल उनके ज्ञान का आग्रह नहीं रहता । इतनी बात समझने से अभिव्यक्तिवाद पर उठाई गई महिम की आपत्तियों की व्यर्थता स्वतः सिद्ध हो जाती है ।

उपरिलिखित विवेचन से यह प्रकट हो जाता है कि अभिनवद्वारा के अभिव्यक्ति सिद्धान्त के प्रति की गई आपत्तियों की निश्चारता तथा साहित्य अभिनवगुण का के दोष में उसकी अपुनातन मान्यता इन बात की प्रमाण है कि अभिनवगुण का सिद्धान्त महत्त्वपूर्ण है । अभिनवगुण के द्वारा की गई व्याख्या में ही रस-भूत

१ न च वाक्यादर्थान्तरात् प्रतीतिरविनाभावसम्बन्धपरमरूपमन्तरेणैव संभवति, तद्वत्परि तत्प्रतीतिप्रसंगान् । नाभि सहाभावेन, धूमाम्निप्रतीत्योरपि । तत्प्रतीत्योरपि उभवावयवैश्च संबिधनादित्यसंभवो न लक्षणोऽयम् । व्य वि १०-३६ ।

२ अथ रसाद्यपेक्षया तयो सहभावेन प्रकाशोभिवन इत्युच्यते धूम्यापितानिह न लक्षणोऽयम् वस्तुनाभावपरप्रकाशस्य प्रकाशानुसङ्गाभावेनाप्यप्येते । न च रसादि व्यति विनावादिप्रकाशसहभावेन प्रकाशानुसङ्गाप्येते । वही नू वही ।

का भाव पुरुषतया क्षिप्त सका। संकुच गौर धमिनव धववा मट्टनायक गौर धमिनव में ॥ सगानताएँ भी पाई जाती हैं तथापि ये धाधार्य धमिनव के समान सूत्र की व्याख्या न कर सके। धमिनवगुप्त ने धावे बढ़कर सामाजिक से रस का सम्बन्ध बटित करके सूत्र की सरल बना दिया है। उनके द्वारा रसिकपथ धास्वाह का सचित कारण बता दिया गया। धमिनवगुप्त ने स्थायी को वासनात्मक कहकर उसे मिल्य स्वीकार कर लिया किन्तु संकुच उसे धनुमेय-मान ही मानते रहे। संकुच ने जिस स्थायी भाव को नट में धनुमेय माना वह उनके अनुसार, वस्तुतः नट में अवस्थित नहीं था। इसके विपरीत धमिनव ने उसे प्रेक्षकपथ मानकर धनुवृत्तिबन्ध तथा एक सरल भाव लिया। उनके सामने यह प्रश्न ही न उठ सका कि धन्य के स्थायीभाव से प्रेक्षक को धानत्व क्यों हो? इस प्रकार ने उस बोध से बच गए जिससे संकुच न बच सके। संकुच के मत में बड़ी उपहसनीय बात यह रही कि ये स्थायी भाव के धनुमान-भाव से धानत्व मानने लगे। उनके लिए स्थायी भाव ही रस रह गया जबकि धमिनव ने इस बात को स्पष्ट रूप से बता दिया है कि रस स्थायी भाव-भाव है विनम्रता होता है। "स्वाधिविस्तारो रसः"। तात्पर्य यह कि संकुच तथा धमिनव के प्रतिपादन में आकाङ्क्षा-वाताङ्क का अन्तर है। दोनों की कोई समता नहीं। संकुच धंधरे में टटोलते हुए व्यक्ति के समान हैं जबकि धमिनव की व्याख्या एक सख्त गौर मुनिष्ठ व्यक्ति की व्याख्या प्राप्त होती है।

संकुच के दोषों से बचने का पर्याप्त प्रयत्न करते हुए मट्टनायक ने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था किन्तु उनके प्रतिपादन में भी कुछ ऐसी बातें रह गई जिनका परिमार्जन धावे चलकर धमिनवगुप्त द्वारा हुआ। मट्टनायक ने काव्य की तीन शक्तियों की जहाँ तो की किन्तु प्रेक्षक या पाठक के हृदय में स्थायी भावों तक उनकी शक्ति भी न जा सकी। धमिनव ने उन्हें ही वासनात्मक से अवस्थित बताकर धास्वाह की समस्या को सुलझा दिया। मट्टनायक ने धमिना के अतिरिक्त जिन दो शक्तियों का सहारा लिया है भी प्राप्त प्रमाणां भाव के कारण व्यर्थ ही सिद्ध हुई। मट्टनायक को भोज के लिए उक्त नवीन शक्तियों की आवश्यकता प्रतीत हुई किन्तु धमिनव ने भोज को सुख-सुखारम्भ अथ तिरस्कार्य मानकर रस को निर्विघ्न परमभोज विधाति धादि की कोटि तक पहुँचाया। उन्हें सङ्घर्ष के हृदय की नीतिविघ्नता एक आवश्यक स्थिति प्राप्त हुई। यह कहा जा चुका है कि मट्टनायक ने आवश्यक के द्वारा नीतिविघ्नता तथा साधारणीकरण को स्वीकार किया किन्तु धमिनव ने आवश्यक के मूलकारण के द्वारा ही इस स्थिति की सिद्धि स्वीकार करके आवश्यक की निर्वर्धन बोधित

कर दिया। अभिष्यक्त भाग से ही सब काम निकल जाता है। अभिनव ने मोक्षक-त्व-व्यक्ति का काम भी ध्वजना-व्यापार से ही चलता हुआ बताया है। ध्वजना के द्वारा साधारणीकरण की स्थिति में रसास्वाद्य भवका धानन्दानुभूति संभव मान ली गई। क्योंकि सत्त्वस्य मन वस्तुधा को साधारणीकृत अवस्था में देखता है और परिस्थान-स्वरूप धानन्द के लिए भी तैयार रहता है। इस प्रकार भट्ट-नायक की चम्पिका भी अभिनव के तर्क के सामने परास्त हो गई और उनका मत भी विघटित रह गया।

अभिनवबुद्ध ने वासनायत स्वायी भावों का संकेत करके सामाजिक की कल्पना को रसास्वाद्य में सहायक सिद्ध किया है। बिनाबाहि की विशेष स्थिति को देखकर सामाजिक के मन में भी तत्समान भाव उत्पन्न हो सकते हैं। किन्तु व्यक्तिगत न होने के कारण ही वह कल्पना सुबहु-कासीत होकर केवल धर्मो-क्ति धानन्दवादिनी बन जाती है। इस प्रकार वासनायत संस्कार विप्ल और उसका भाव साधारणीकरण की व्यापकता धानन्द-प्राप्ति में बिनाबाहि का योग यदि कई बातों पर अभिनव ने पूर्व मौलिक ढंग से विचार कल्पे एक नवीन और संवत् सिद्धान्त की स्थापना की है।

पंडितराज जगन्नाथ तया धर्म

रत्नमूत्र की व्याख्याओं में सर्वाधिक माग्यना अभिष्यक्तिवादी हट्टिकोण को मिली। अभिनव के सिद्धान्त को उनके परवर्ती विद्वानों ने सुस्मिपुत्रन स्वी-कार करते हुए उसका ही प्रतिगहन किया। आचार्य अभिष्यक्तिवाद की सम्मत हम दोष में सबसे प्रतिगठन व्यक्ति ने जिनके पंडितराज द्वारा द्वारा अभिष्यक्तिवाद को सम्मान प्राप्त हुआ। इस नवीन व्याख्या गंगाधरकार बहिरंगम व्यवसाय ने भी उसीका सहारा देना उचित समझा। उन्होंने 'रत्नमन्त्र' में इस निपत्ति विषयक गारह्ण यनों का उल्लेख किया है। जिनमें अभिनवबुद्ध का मत सर्वप्रथम ग नया है। उनके मत को उत्पुन करते हुए पंडितराज ने आचार्य म्मत को लाठी भी दी है।

बहिरंगम ने अभिनव के मत को प्रमाण बनाने में कुछ नवीनता माने की चेष्टा की। उन्होंने अभिनव द्वारा बहिरंगमनाओं को तो खनी कर दे रही बात बिना ही किन्तु वेदार्थ का गारह्ण देकर धारणा की धर्म-मात्राल दण्ड का स्वीकार करने में भी दे पीछे न रहे। उनकी नवीनता इन बातों में है कि वे धानन्दका धारणा को धर्मोदरहित भागकर बने। धारणा स्वयं प्रमाणमान

का भाव पूर्णतया सिद्ध तथा । संकुच और अभिनव भट्टनायक और अभिनव में कई समानताएँ भी पाई जाती हैं । तथापि ये धारार्थ अभिनव के समान मूत्र की व्याख्या न कर सके । अभिनवमुक्त ने धार्ये बढ़कर सामाजिक के रस का सम्पन्न धटित करके मूत्र को तरल बना दिया है । उनके द्वारा रसिकपद आस्वाद का उचित कारण बता दिया गया । अभिनवमुक्त ने स्वाधी को बाणनाभ्य कहकर उसे नित्य स्वीकार कर लिया किन्तु संकुच उसे अनुमेय मान ही मानने रहे । संकुच ने जिस स्वाधी भाव को नट में अनुमेय माना वह उनके अनुसार बलुन नट में अवस्थित नहीं था । इसके विपरीत अभिनव ने उसे प्रेक्षकगत मानकर अनुभूतिपथ तथा एक सत्य मान लिया । उनके सामने यह प्रश्न ही न उठ सका कि धार्य के स्वाधीभाव से प्रेक्षक को आनन्द क्यों हो ? इस प्रकार वे उस शेष से बच पड़े जिससे संकुच न बच सके । संकुच के मन में बड़ी उलझनीय बात यह पड़ गई कि वे स्वाधी भाव के अनुमान-भाव से आनन्द मानने लगे । उनके लिए स्वाधी भाव ही रस रह गया जबकि अभिनव ने इस बात का स्पष्ट रूप से जना दिया है कि रस स्वाधी भाव-भाव से विनिराग होता है । "स्वाधिविस्तारो रसः" । तात्पर्य यह कि संकुच तथा अभिनव व प्रतिपादन में धारार्थ-व्यापार का अन्तर है । दोनों की कोई समता नहीं । संकुच धार्ये में टटोने लगे व्यक्ति के लक्षण हैं जबकि अभिनव की व्याख्या एक मन्त्र और सुविस्तार व्यक्त की व्याख्या प्राप्त होती है ।

संकुच के श्रोत्रों में बजने का वर्णित प्रयत्न करते हुए भट्टनायक ने धार्ये निदान का प्रतिपादन किया था किन्तु उनके प्रतिपादन में भी कुछ ऐसी बातें यह कई श्रमका परिमार्जन धार्ये बनकर अभिनवमुक्त द्वारा हुआ । भट्टनायक ने धार्ये की तीन शक्तियों की बर्णना की थी किन्तु प्रेक्षक या पाठक हैं । हृदय में स्वाधी काही तक उसकी दृष्टि थी न था नहीं । अभिनव ने उन्हें ही बाणनाभ्य में अवस्थित बनाकर आश्वाद की लक्षणा को सुलभा किया । भट्टनायक ने धार्ये हैं धार्ये वन विन ० शक्तिओं का लक्षण लिया है धी धार्ये प्रमाणों भाव व वा ल धार्ये ही निरुद्ध है । भट्टनायक को भीष के लिए उद्यम लक्ष्य धार्ये को व आश्वादना प्रतीक हुई किन्तु अभिनव ने धार्ये को मूत्र दुर्लभता धार्ये नि धार्ये आनन्द रस को विविध व लक्ष्य विप्राप्ति धार्ये की कोटि लक्ष्य विप्राप्ति धार्ये गह्वर के हृदय की भीषविप्राप्ति एक आश्वाद विप्राप्ति धार्ये है धार्ये आ लक्ष्य है कि भट्टनायक ने आश्वाद के द्वारा भीषविप्राप्ति तथा व लक्ष्य लक्ष्य की स्वीकार किया किन्तु अभिनव ने आश्वाद के सुलभा लक्ष्य व लक्ष्य है धार्ये विप्राप्ति की निरुद्ध स्वीकार करते आश्वाद को निरुद्ध विप्राप्ति

सकता था वे अन्तःकरण में वासनारूप में स्थिर हैं उनका ध्यात्म चैतन्य के द्वारा बोध हो सकता है किन्तु कठिनाई विचारों के सम्बन्ध में है। विचार का अस्तित्व अन्तःकरण-बाह्य है। उनको ध्यात्मा किस प्रकार प्रकाशित करेगा ? यह एक प्रश्न है।

इसे पूर्व-पक्ष मानकर पण्डितराज ने इसका समाधान भी किया है। वे जो उदाहरणों से अपनी बात समझाते हैं। एक घोर के स्वप्न में देखे हुए चोड़े घाबि की भेटे हैं घोर दूसरी घोर रसि में चांदी की प्रतीति का उदाहरण देते हैं। उनका कहना है कि स्वप्न में दिखाई पड़ने वाला चोड़े घाबि वस्तुतः कोई पदार्थ नहीं है वे स्वप्न देखने वाले की कल्पना-मात्र में सम्भूत हैं यद्यपि उनका नास्तिकभाव होना कठिन नहीं। इसी प्रकार हमारी आसन्न अवस्था में भी इस प्रकार का साक्षिभाव संभव है। हम जागते हुए भी कभी-कभी रागों में ही चांदी की प्रतीति कर बैठते हैं। यह प्रतीति चांदी पदार्थ-विशेष की नहीं बल्कि काव्यमय चांदी की प्रतीति है। इस काव्यमय चांदी की सत्ता केवल ध्यात्मा के प्रकाश में ही दिखाई पड़ सकती है। यद्यप्य उसका साक्षिभाव संभव है। इसी प्रकार नष्ट विभावानि नहीं यद्यपि हमारी कल्पना के परिणामस्वरूप विभावानि का नास्तिकभाव भी हो सकता है। वे भी ध्यात्मचैतन्य के द्वारा प्रकाशित हो सकते हैं।

साक्षिभावमय स्थिति के सम्बन्ध में दूसरी आपत्ति यह की गई कि ध्यात्म चैतन्य के द्वारा अन्तःकरण के चरम जीवा बताया गया है वासना रूप में उनमें रहते हैं अर्थात् वे विरय हैं। इनके विपरीत रस निरय दूसरी शब्द निरय रस नहीं कहा जा सकता। यद्यप्य हमका साक्षिभावमय सम्भव न हो लगेगा।

रस के सम्बन्ध में हम प्रकार की शंका भी पण्डितराज को समाग्य ही प्रणीत हुई। रस की सदा स्फूर्ति नहीं होती केवल इसी कारण उसे अनिरय कहना उचित नहीं। रस की विभावानि के सम्बन्ध के कारण ही मान लिया जाता है क्योंकि यह विभावानि नष्ट घोर प्रस्तुत होने रहते हैं। दूसरी घोर अज्ञानमय आवरण कभी नष्ट हो जाता है और कभी नहीं। जब नष्ट होता है तब रस उद्भूत होता है और जब अज्ञान का आवरण बना रहता है तो रस रस नष्ट हो जाता है। आवरण के उत्पत्ति विनाश के आधार पर ही रस की भी उत्पत्ति अथवा उच्छेद विचार माना जाता है। किन्तु आवरण नष्ट होने पर रस के प्रकट होने का स्पष्ट रूप में नास्तिक्य यही है कि यह पूर्व में ही व्यापी-भाव के रूप में विद्यमान रहता है अर्थात् हम उसका अनुभव हमसे पूर्व में ही।

यथा ध्यान-रूप है किन्तु सांसारिक व्यक्ति सहज ही उसके इस स्वरूप को नहीं जान पाता । न जानने का कारण उसका अज्ञान है । संसार का साध प्रसार उस अज्ञान की भाषा है । भाषा मनुष्य के चित्त के लिए अज्ञान का भाव रख है । इस भाषा की वास्तविकता को न समझकर व्यक्ति अपनेकानेक सुख दुःख अनेक मोहादि का अनुभव करता है । इसकी अवधारिता को जान लेना ही वास्तविक ज्ञान है विद्या है । इसे न जानकर इसीमें फँसे रहना ही अज्ञान है अविद्या है ।

यह अविद्या ही व्यक्ति को धारमा का वास्तविक रूप नहीं जानने देती । अतः इस अविद्या को हटाने का उपाय ही कर्तव्य है । इसके हटते ही स्वतः प्रकाशमान धारमा स्वयंके अंगता है और ध्यान-रूप केस जाता है । इसीलिए पंडितराज ने कहा है कि वासनात्म्य रति धारि स्वाधी भाव जो एक प्रकार की चित्तवृत्तियाँ हैं जब स्वतः प्रकाशमान और वास्तव में विद्यमान धारमात्म्य के साथ अनुभव किये जाते हैं तो रस कहलाने लगते हैं ।^१ धारमात्म्य के अनुभव में बाधक अविद्या ग्नी आवरण को हटाने के लिए एक अतीविक्रम क्रिया की अपेक्षा मानी गई है । अज्ञानावरण के दूर हो जाने के परिणामस्वरूप ही अनुभवकर्ता की अंतरात्मा अर्थात् किसी का बोध और किसी का प्रबोध धारि नष्ट हो जाते हैं और सांसारिक भेद भाव से निवृत्त होकर उसे धारमात्म्य अर्थात् रति धारि स्वाधी भावों का अनुभव होने लगता है ।

पंडितराज ने 'अपेक्ष बाध का उत्तर' समझते हुए उसे अज्ञान-रूप आवरण का नष्ट होना बताया है । इस अज्ञान रूप आवरण के नष्ट होने का अभिप्राय बस्तुन चैतन्य का विषय होना अथवा उसके द्वारा प्रकाशित होना माना गया है । जैसे किसी मोटे धारि से ढका हुआ दीपक उस दीपक के हटा देने पर पदार्थों को प्रकाशित करता है और स्वयं भी प्रकाशित होता है । इसी प्रकार धारमा का चैतन्य विधाधारि से निमित्त रति धारि को प्रकाशित करता और स्वयं प्रकाशित होता है । रति धारि रति करण के बर्य है और अन्तर्गत धारण के बर्य है । उन सबका 'साक्षी-भाव' माना गया है । अर्थात् संसार के अन्तर्गत पदार्थ हैं उनको धारमा अंतःकरण से संयुक्त होकर भावित करता है और धारण-करण के बर्य प्रत्यक्ष धारि । उस भाषात् देखने वाले धारमा के ही द्वारा प्रकाशित होते हैं ?^२

रति धारि को धारमा के द्वारा प्रकाशित जानकर अज्ञाना समझ बढ़ा का

अवच्छेद नहीं रहता ।^१ इसी कारण पण्डितराज ने आगे चलकर धृति का पञ्चा पकड़कर रति आदि से युक्त आचरणरहित चैतन्य को ही रस बताया ।^२

इस प्रकार पण्डितराज के द्वारा रस की दो परिभाषाएँ उपस्थित की गईं । एक ओर ज्ञानरूप आत्मा के द्वारा प्रकाशित होने वाले रति आदि को रस की संज्ञा दी गई और दूसरी ओर रति आदि के दोनों परिभाषाओं विषय में होने वाले ज्ञान को ही रस मान लिया गया ।
 मैं अन्तर दोनों परिभाषाएँ दो प्रकार की हैं । एक में चैतन्य विशेष पण बनकर आया है और दूसरी में बही विद्येय के रूप में उपस्थित किया गया है । इसी प्रकार रति आदि भी विशेषण और विशेष्य के अन्तर से उपस्थित की गई हैं । देखने में येद अवश्य प्रतीत होता है किन्तु यह बात भी नञित करने योग्य है कि स्थायी भाव तथा चैतन्य दोनों का साथ रहना आवश्यक रूप से स्वीकार किया गया है ।

बाहे मतान्तरणविहिषिष्ट को रस चर्चणा माना जाय अथवा अन्त-करण वृत्ति की आनन्दरूपता को दोनों वधों में से किसी को भी मानने पर रस की आनन्दरूपता असन्दिग्ध ठहरती है । आनन्दरूपता के रस-चर्चणा और विषय में सम्यक् करने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसकी विशिष्टता अति में पहले ही रस बात की प्रमाणित कर दिया गया है कि आत्मा रसरूप है ('रसो वै स') अथवा रस को प्राप्त करके ही वह आनन्दरूप होता है । (रसोवाप्यं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति) स्वर्ग सहस्रव भी इसकी आनन्दरूपता के प्रमाण हैं । किन्तु यह रस चर्चणा आनन्द रूप होकर भी परब्रह्मास्वाद-रूप समाधि के आनन्दानुभव से विलक्षण प्रकार की है । समाधि का निबन्ध है कि उसमें विषयों का साथ नहीं बना रहना । इसके विपरीत रस चर्चणा काव्य के व्यञ्जना व्यापार से उत्पन्न होती है और उसमें विभावादि का योग आवश्यक रूप से बना रहता है । बिना विभावादि के संयोग के रस चर्चणा की स्थिति ही नहीं पाती । यह विभावादि लौकिक पदार्थ अथवा विषय ही है । विषयों के रहते हुए भी यह उनके प्रभाव से मुक्त तथा दुःखारम्भ न होकर केवल आनन्दरूपतामय होती है और ब्रह्मास्वाद केवल विषयों में निरालस रहकर ही लभ्य होता है । वही लौकिक पदार्थों की बहुत नहीं घणपना बाधा उपस्थित हो जाती है । इसी कारण रस-चर्चणा को विलक्षण कहा गया है ।

पण्डितराज ने रस चर्चणा की सामी अचरोत्तामिका माना है । पण्डितराज

१ हि र सं पु ६०-६१ ।

२ वही पु ६१ ।

एसी रस में रस को धनित्व कहना उचित नहीं साध ही इस प्रकार साधि मास्य में भी बाधा न होगी । रस को धनित्व मानना ब्याकरणों द्वारा एक धोर धसरों को नित्य मानने धोर दूसरी धोर वर्णों के स्वाम प्रयत्नाधि के अनुसार उच्चारण वा विचार करके उन्हे धनित्व नाशवान धोर उत्पत्तिमान मानने के समान है । वस्तुतः रस नित्य है ।

अभिनवदुत के अनुसार व्याख्या का जो रूप पण्डितराज ने अपनी धोर से प्रस्तुत किया है उसमे धर्मीक क्रिया की धावश्यकता समझी गई है ।

पण्डितराज ने एक दूसरे रूप में रस निष्पत्ति की सम धर्मीक क्रिया की स्वा को समझाने की चेष्टा की है जिसमे इस धर्मीक क्रिया की धावश्यकता नहीं होती । उनका कथन है कि सहृदय अपनी विक्षेप योग्यता के कारण अपने सम्मुख प्रस्तुत विभावाधि के द्वारा उद्दीप्त अपनी कल्पना के सहारे पुरन्त ही बिना किसी धर्मीक क्रिया की सहायता के स्वाधी भाव से मुक्त स्वस्मानन्द का अनुभव करने लगता है । उसकी चित्तवृत्ति उसीमे उन्मील हो जाती है ।^१ उसकी चित्तवृत्ति को उस समय स्वाधी भाव से मुक्त धर्मा नन्द के प्रतिरिक्त धन्य किसी पदार्थ का बोध नहीं रहता । इस प्रकार पण्डितराज ने मज्जाकरण विद्विष्टिह रत्याधि स्वाधी भावों का ही रस माना है । उन्होंने चित्तवृत्ति की उन्मीलता को सविकल्पक समाधि में योगी की चित्तवृत्ति के समान बताया है ।

रस का धानन्द धन्य सांसारिक सुखों के समान नहीं है क्योंकि वे उब मुक्त धन्यकरण की वृत्तियों से मुक्त नैतन्य रूप होते हैं उनके अनुभव के समय धन्य धोर धन्यकरण की वृत्तियों का योग रहता रस की धर्मीकता है । इसके विपरीत यह धानन्द धन्यकरण की वृत्तियों तीसरी संभावना से मुक्त नैतन्यरूप नहीं बल्कि सुख नैतन्यरूप है क्योंकि इस अनुभव के समय चित्तवृत्ति धानन्दमयी हो जाती है धोर धानन्द धन्यविज्ञान रहता है । उसका धन्यकरण की वृत्तियों के द्वारा । यहा विभावाधिवर्धनामहिम्ना सहृदयस्य निजसहृदयतावन्नीभिधितेव तत्तत्तत्वाभ्युपहितस्वस्वधानन्दवाकाटा समाधाविध योगिनश्चित्तवृत्तिस्वभावेत ।

र नं पु २२ ।

२ हि र भ पु ६१ ।

३ वही पु ६ ।

धनञ्जय नहीं रहता। इसी कारण पण्डितराज ने धाने बमकर भुति का पत्रा पकड़कर रति धादि से युक्त आचरणरहित चैतन्य को ही रस बताया।^१

इस प्रकार पण्डितराज के द्वारा रस की दो परिभाषाएँ उपस्थित की गईं। एक धीरे ज्ञानरूप आत्मा के द्वारा प्रकाशित होने वाले रति धादि के रस की संज्ञा दी गई। धीरे दूसरी धीरे रति धादि के दोनों परिभाषाओं विषय में होने वाले ज्ञान को ही रस मान लिया गया।
 मैं अन्तर दोनों परिभाषाएँ दो प्रकार की हैं। एक में चैतन्य विशेष पण बनकर आया है। धीरे दूसरी में वही विशेष्य के रूप में उपस्थित किया गया है। इसी प्रकार रति धादि भी विशेषण धीरे विशेष्य के अन्तर में उपस्थित की गई हैं। वेकने में भेद अवश्य प्रतीत होता है किन्तु यह बात भी लक्षित करने योग्य है कि स्थायी भाव तथा चैतन्य दोनों का साथ रहना आवश्यक रूप से स्वीकार किया गया है।

बाहे भग्नाचरणविहिंसित को रस-चर्चला माना जाय अथवा अन्त-करत भुति की आनन्दरूपता को दोनों वधों में से किसी को भी मानने पर रस की आनन्दस्वरूपता अशुभित्व ठहरती है। आनन्दरूपता के रस-चर्चला और विषय में सन्देह करने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसकी विलक्षणता अति में पहले ही इस बात को प्रमाणित कर दिया गया है कि आत्मा रसक है ('रसो वै न') अथवा रस को प्राप्त करके ही वह आनन्दरूप होता है। (रसोवागम्य सत्त्वागम्यी भवति) स्वयं सहृदय भी इसकी आनन्दरूपता के प्रमाण हैं। किन्तु यह रस-चर्चला आनन्द रूप होकर भी परब्रह्मास्वाद रूप समाधि के आनन्दानुभव से विलक्षण प्रकार की है। समाधि का निषेध है कि उसमें विषयों का साथ नहीं बना रहना। इसके विपरीत रस चर्चला काम्य के व्यवसाय व्यापार से उत्पन्न होती है और उसमें विभावादि का योग आवश्यक रूप से बना रहता है। बिना विभावादि के संयोग के रस चर्चला की स्थिति ही नहीं आती। यह विभावादि भौतिक वस्तु अथवा विषय ही है। विषयों के रहने हुए भी यह उनके प्रभाव से मुरा तथा दुःस्वात्मक न होकर केवल आनन्दरूपतायक होती है और ब्रह्मास्वाद केवल विषयों से निरालम्ब रहकर ही सम्भव होता है। वही सामाजिक वस्तुओं की पहुँच नहीं योग्यता बाधा उपस्थित हो जाती है। इसी कारण रस-चर्चला को विलक्षण कहा गया है।

पण्डितराज ने रस चर्चला की शास्त्री अपरोक्षान्विता माना है। पण्डितराज

१ हि र ग ५ ६०-६१।

२ वही ५ ६१।

प्रमिनवगुण्ट द्वारा कवित रसास्वाद्य के विघ्नों के सहस्र वेदांश में भी विघ्नों की उपस्थिति मानी गई है ।

वेदान्त के बीजगुण्ट तथा प्रमिनवगुण्ट के रसास्वाद्यकर्ता सङ्ख्यम में भी बड़ा साम्य है । ब्रह्मनिष्ठ ही बीजगुण्ट होता है । बीज तथा पुस्त के बीच कृतत्व मोक्षकृतत्व से मुक्तबुद्ध्यादि लक्षणों वाली लोकात्म्य सम्बन्धमय चित्तवृत्ति से रहित समस्त बन्धनों के मुक्त आत्म-स्वरूप में प्रतिष्ठित ब्रह्मनिष्ठ व्यक्ति ही बीजगुण्ट होता है । इसके हृदय की इच्छा भिन्न जाती है । समस्त सद्यः तथा कर्म नष्ट हो जाते हैं ।^१ यह संसार के क्रिया-कलाप को देखकर भी उसमें निष्ठ नहीं होता । उसकी स्थिति इन्द्रबाल देखने वाले जैसी है जो इन्द्रबाल जानकर भी उसे देखता है और फिर भी उसे पारमार्थिक नहीं मानता । ऐसा व्यक्ति ही परम बीजगुण्ट-स्वरूप आत्मभेदकरस अखिलभेद प्रतिपाद्य रहित प्रबन्ध ब्रह्म में प्रतिष्ठित हो जाता है ।^२ इसी प्रकार सकलविघ्नविमिर्मुक्त चित्त वाला सङ्ख्यम भी परमानन्दरूप रस का आम्बाय करता है ।

सम्मत है वेदान्त के सिद्धान्तों का रसास्वाद्य तथा सङ्ख्यम सम्बन्धी प्रमिनवगुण्ट द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों से बहुत अधिक साम्य देखकर ही पण्डित राज ने उनके मत की व्याख्या वेदान्त के प्रमुक्त की हो । पण्डितराज की इस व्याख्या का एक परिणाम यह हुआ कि जहाँ एक ओर 'रसो वै सा' मूर्ति के आधार पर विशात्मक रस का संकेत दिया गया जहाँ दूसरी ओर दूसरी मूर्ति सङ्ख्यम वृत्तिरूप रस को भी स्वीकृति मिली ।

पण्डितराज ने अपने मत के साथ अन्य मतों का उल्लेख किया है । उसके द्वारा उल्लिखित व्याख्या मतों में कुछ विशेष विचारणीय और पूर्वोक्तलिखित अन्य मत मतों से लचीले हैं । इनमें लचीले के नाम से बिना भया मत निम्न प्रकार है ।

काव्य में कवि के द्वारा और नाटक में नट के द्वारा जब विभाव प्राप्ति प्रकाशित कर दिए जाते हैं वे उन्हे सङ्ख्यमों के सामने उपस्थित कर चुकते हैं ।
१ निरुद्धे हृदयप्रवृत्तिश्चान्ते सर्वसंशयाः ।

औरान्ते वास्य कर्माणि तस्मिन्मृष्टे वरावरे ॥ 'वेदान्त सार' अध्या ३४ ।

२ सुषुप्तवस्थावति यो न नश्यति हृदं न पश्यत्यपि ब्रह्मजगत्तः ।

तथा न भुवंजति निमित्तमस्य च' त आत्मविश्रान्त इतीह निश्चयः ॥

यही अध्या ३२ ।

३ परमार्थव्ययानन्दकरतमखिलभेदप्रतिपाद्यरहितप्रबन्धब्रह्मत्वस्थित्ये ।

यही अध्या ३५ ।

तब हमें व्यञ्जना-कृति के द्वारा दुष्यन्त धारि की या सकुन्तला धारि के विषय में रति की उसका ज्ञान होता है। हमारी समझ में यह आता है कि दुष्यन्त धारि का सकुन्तला धारि के साथ प्रेम था। तदनन्तर सहृदयता के कारण एक प्रकार की भावना उत्पन्न होती है जो एक प्रकार का रोप है। इस रोप के प्रभाव से हमारा अन्तरात्मा कल्पित दुष्यन्तत्व से धाञ्छाहित हो जाता है—अर्थात् हम उस रोप के कारण अपने को मन-ही-मन दुष्यन्त समझने लगते हैं। तब जैसे प्रज्ञान ने इसके हुए रोप के टुकड़े में चाँदी का टुकड़ा उत्पन्न हो जाता है—इस रोप के स्थान में चाँदी की प्रतीति होने लगती है। ठीक इसी तरह पूर्वोक्त रोप के कारण कल्पित दुष्यन्तत्व से धाञ्छाहित अपने आत्मा में सकुन्तला धारि के विषय में अनिर्बचनीय सत्-व्यसत् से विलक्षण अतएव जिनके स्वस्व का ठीक निरुपेय नहीं किया जा सकता ऐसी रति धारि चित्त कृतिया उत्पन्न हो जाती है। अर्थात् हमसे सकुन्तला धारि के साथ व्यवहारित विलक्षण भूते प्रेम धारि उत्पन्न हो जाते हैं और वे चित्तकृतिया आत्मचैतन्य के द्वारा प्रकाशित होती हैं। इस उन्हीं विलक्षण चित्तकृतियों का नाम रस है। यह रस एक प्रकार के रोप का कार्य है और उसका नाश होने पर नष्ट हो जाता है अर्थात् जब तक हमारे अन्तर रोप का प्रभाव रहता है तभी तक हमें उसकी प्रतीति रहती है।^१

उक्त नवीन विद्वानों ने रस की विलक्षणता प्रतिपादित करते हुए कहा है कि यद्यपि वह न तो लुप्तकथ है न व्यर्थ है और न इनका वर्णन हो सकता है तथापि इसकी प्रतीति के अनन्तर उत्पन्न होने वाले गुण के साथ जो इनका संबंध है वह हमें प्रगीत नहीं होना इस कारण हम इसका गुण धरते हैं। व्यवहार करने हैं। इसी तरह इसके पूर्व व्यञ्जनाकृति के द्वारा सकुन्तला धारि के विषय में दुष्यन्त धारि की रति धारि का ज्ञान होता है उसका और हम भूते प्रेम धारि का भेद निर्दिष्ट नहीं होता अतः इसे हम व्यर्थ और वर्णन करने योग्य कह देते हैं। अर्थात् हम यह कहने लगते हैं कि यह व्यञ्जनाकृति से प्रकाशित हुआ है और कवि ने इसका वर्णन किया है। इसी प्रकार सहृदयों की भावना को धाञ्छाहित करने वाला दुष्यन्तत्व भी अनिर्बचनीय ही है उसके स्वस्व का भी यथार्थ निरूपण नहीं हो सकता।

हाप की कल्पना का समर्थन और साधारणीकरण का समर्थन करते हुए इन नवीनों ने कहा है कि 'जब हम अपने-आपको दुष्यन्त समझ लेते हैं'

१ हि र मं पु १७-८।

२ वही पु १८-११।

जब संकाशों के समाधानकर्त्ताओं की ओर हैं पश्चितराज ने दो-तीन उत्तर प्रस्तुत किये हैं। एक उत्तर तो साधारणरूप में केवल सङ्ख्यक के अनुमय की बुझाईमान है। कहा गया है कि जिस प्रकार गृहकार रस प्रमाण काव्यों से मान्य होता है उसी प्रकार कवय रस प्रमाण काव्यों से भी मान्य ही उत्पन्न होता है। दूसरी बात यह है कि कार्य के धनुरोध से कारण की कल्पना कर लेनी चाहिए। अर्थात् जिस प्रकार के कार्य दिखाई देते हैं, उनके कारणों की वैसी ही कल्पना कर ली जाती है। इस दृष्टि से विचार करने पर यह स्पष्ट हो जायगा कि जिस प्रकार काव्य व्यापार को आत्मशोषावक माना जाता है उसी प्रकार इसे दुःख का अवरोधक भी मान लिया जायगा। यह काव्य-व्यापार ही भौतिक होता है और उसी के आधार पर दुःख का प्रतिबन्ध हो जाता है।^१ इसके प्रतिरिक्त शोक की काव्य में सुखारमकता के सम्बन्ध में एक उदाहरण प्रस्तुत करके इस बात को और भी सुव्याख्या हो सकता है। उस उदाहरण के द्वारा यह भी समझ में आ जायगा कि शोकपर्यवसायी काव्यों की ओर सङ्ख्यक तथा कवि की प्रवृत्ति क्यों होती है। जिस तरह अन्ध का नेत्र करने से सीतलता-अन्ध सुख अधिक होता है और उसके सुख जाने पर पण्डितों के उलझने का कष्ट उसकी अपेक्षा कम इसी प्रकार कवय रसादि में भी बाह्यीय वस्तु अधिक है और आन्तरीय कम इस कारण सङ्ख्यक लोग उसमें प्रवृत्त हो सकते हैं।^२ रही यह बात कि यदि कवयारि से सुख होता है तो तबसे शत्रु पाठारि क्यों होते हैं इसका उत्तर तो सीधा-सादा-सा पड़ी है कि उस आत्मन का स्वभाव ही कुछ ऐसा है कि शत्रुपातादि होते हैं। क्योंकि कवय में ही नहीं शत्रुवद्वर्ति में भी शत्रुपात होता है। लात्पर्य यह कि कवय रस के विचार में इस मन को उपशान्त नहीं करना चाहिए।

विशेषात् । न च तत्पर्यय शोकाद्वैश्वजनकत्वं वस्तु न कल्पितस्येति नापकनामेव दुःखम् । न सङ्ख्यकस्येति वाक्यम् । रज्जुसप्तदिग्दर्शकस्यासङ्ख्यक-
वद्वर्तनस्येति । सङ्ख्यकस्येति कल्पितस्येति श्रुतजनकस्यानुपपत्तयेति चेत् ।
तस्यम् । २ गं पु ३२६ ।

१ गृहकारप्रमाणकाव्येषु इव कवयप्रमाणकाव्येष्वप्येवमपि यदि कैवल्यज्ञान एव सङ्ख्यकप्रमाणकाव्येषु कवयता काव्यानुरोधेन कारणस्य कल्पनीयतास्तोकोत्तर काव्यव्यापारस्येकाग्रताद्वयोजनवद्विषय बुद्धप्रतिबन्धकत्वमपि कल्पनीयम् । यद्यप्यज्ञान इव बुद्धमपि प्रमाणातिवृत्ति तथा प्रतिबन्धकत्वं न कल्पनीयम् । स्वभावकारणशोकाद्वैश्वजनकत्वमपि भविष्यति । २ गं काव्यमाना, पु ३६ ।

२ हि २ गं पु ७२ ।

पण्डितराज ने एक अन्य शका का उल्लेख भी किया है जो इस प्रकार है कदाचि रसों में यदि भानन्द प्राप्ता है तो स्वप्न प्राप्ति में यदवा मतिपात प्राप्ति में अपनी धारणा में योक्त प्राप्ति युक्त वसरत एक अन्य शका प्राप्ति के अमेव का आरोप कर सेने पर भी भानन्द ही और समाधान होना चाहिए ।^१ प्रस्तुत शका का समाधान काम्य में भौतिक व्यापार को स्वीकार करके किया गया है ।

समाधानकर्ता का कथन है कि योकाचि भी उक्त व्यापार के प्रभाव से भौतिक भानन्दवादी हो जाते हैं । यही कारण है कि काम्य के आस्वाद को भौतिक आस्वाद से विभक्त माना गया है ।^२ किन्तु इस अनिर्वचनीय व्यापार को मानने का कोई कारण नहीं दिखाई देता क्योंकि व्यञ्जना-व्यापार के आवे किसी और शक्ति के मानने की आवश्यकता नहीं समझी गई है । व्यञ्जना के द्वारा ही हम अनिर्वचनीय व्यापार द्वारा चटित होने वाला परिणाम उपस्थित हो सकता है । अतएव इस अनिर्वचनीयता-व्याप्ति सिद्धान्त की आवश्यकता नहीं ।

पण्डितराज ने निष्पत्ति-सम्बन्धी एव अन्य मत का भी उल्लेख किया है । मत हम प्रकार है व्यञ्जना नामक क्रिया और अनिर्वचनीयता व्याप्ति के मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । अर्थात् न तो एक अन्य मत रस व्यञ्ज है न उसे अनिर्वचनीय ही कहा जा सकता है । इसके विरोध दाक्षुमसादि के सम्बन्ध में रसवाद युक्त दुष्पन्थादि व्यक्ति के साथ अमेव का मत वलित मान ही रस है ।^३ तात्पर्य यह कि रस एक प्रकार का भ्रम है क्योंकि इनके द्वारा एक व्यक्ति का भ्रम ही हमारे से अमेव उपस्थित हो जाता है । पूर्वोक्त शेष के प्रभाव में तादात्म्य चटित १ न च कदलरतादी स्वात्मनि शोकादिबहिरादिनावाप्यारोपे यदाह्ला-स्तदा स्वप्नादौ संनिपातादौ वा स्वप्नमि तद्वारोपेऽपि न स्वप्नः । आनुम-बिकं च तत्र केवलं बुद्धिमत्तिहासि तदेव युक्तमिति वाच्यम् ।

र मं पु २६ ।

१ अर्थ हि सोरोत्तराद्य काव्यव्यापारस्य बहिः । यत्प्रयोग्या अरमलीया अवि तो वादय-वार्ता आह्लादयतीति च जनयति । यही ।

२ अरे तु व्यञ्जनाव्यापारस्यानिर्वचनीयस्यातैरवामभ्युपगमेऽपि प्रागुक्त शेष बहिः स्वात्मनि दुष्पन्थादिनावाप्यारोपे दाक्षुमसादिविषयवसरताव-भेद बोधो नामक वाच्यार्थवाचनाश्रया विलसतविषयनाश्रयो रसः ।

यही च २७ ।

तब वह समझे है कि वह रति भादि हमारे ही है किसी पात्र व्यक्ति के नहीं बस इसी का धर्म यह है कि हमको बुध्यन्तत्त्व ने भाव्यावित कर दिया। इस तरह मानने से मनुष्यात्मक की ओर लक्ष्य है कि— बुध्यन्त भादि के जो रति भादि भाव हैं उनका तो हमें आस्वादन नहीं हो सकता अतः वे रस नहीं कहना सकते क्योंकि उनका शकुन्तला आदि से कोई सम्बन्ध नहीं। यदि बुध्यन्त के साथ अपना अभेद मानें तो वह हो नहीं सकता क्योंकि हमको 'वह राधा है हम साधारण पुरुष' इत्यादि ज्ञान-ज्ञान है—इत्यादि "तो सब कुछ गई थीर जो कि प्राचीन आचार्यों से विमताधिकों का साधारण होना लिखा है उसका भी बिना किसी दोष की कल्पना किये सिद्ध होना कठिन है क्योंकि काव्य में जो शकुन्तला आदि का वर्णन है उसका बोध हमें शकुन्तला बुध्यन्त की स्त्री भादि के रूप में ही होता है केवल स्त्री के रूप में नहीं।" तात्पर्य यह कि इनके विचार से साधारणीकरण के स्थान पर दोष की कल्पना करना ही उपयोगी होगा।

इस प्रकार इन गौण आचार्यों ने एक साथ ही वासना सिद्धान्त का भी तिरस्कार किया और साधारणीकरण का भी। तथापि उन्हें स्वयंभावति स्वीकार करनी पड़ी। दोष की कल्पना सर्वथा गौण रही। परन्तु दोष-कल्पना आरोप सिद्धान्त पर निर्भर है। यह आरोप स्वतः निस्सार है अतः यह कल्पना भी निर्मूल है। इसे स्वीकार कर देने पर रसास्वादि की हीमत्त्व की ओर से जन्मे वाला स्वीकार करना ब्रह्मानन्दसहोदर नहीं। वासना का तिरस्कार शास्त्र सम्मत नहीं है। अभिनवभूषण के प्रतिरिक्त अन्य आचार्यों ने भी इसे स्वीकार किया है। जिसमें इस वासना की स्थिति नहीं है वे प्रेक्षागृह में उपस्थित रहकर भी ऐसे हैं जैसे प्रेक्षागृह के सम्ये भादि जिसमें बढ़ता के कारण रसोद्रेक की सम्भावना भी नहीं की जा सकती। अतएव वासना तिरस्कार्य नहीं है।

इसी प्रकार रस को सीप में जाँदी के ज्ञान से अवाहृत करना भी उचित नहीं है क्योंकि सीप में जाँदी के प्राद के समान ही रस प्रतीति को भी मान देने पर उस उसी प्रकार बाधित भी मानना पड़ेगा। जिस प्रकार सीप में जाँदी बाँना आश्रय पाकर हम कुछ काल के लिए धामनित हो हो सकते हैं किन्तु राग भर में ही वास्तविकता को जानकर हमारा धामन्य जान जाता है और अपनी मूल का ज्ञान उसका स्थान ले लेता है वैसे रस-प्रतीति के सम्बन्ध में

१ हि र गं नु ५६४ ।

२ ललाटनामं लम्पनां रसस्यास्वादनं भवेत् ।

विश्वामित्रानु रंगान्त काष्ठकुड्मलधर्मनिना ॥

ता ४ में धर्मरस के नाम से उद्धृत कलित लीकर ५ ३ ।

नहीं कहा जा सकता। रसास्वाद्य के अनन्तर भी कभी किसी को यह कहते हुए नहीं सुना गया और न यह देखा जा सकता है कि सामाजिक स्वीकार करेगा कि यह धर्मी-धर्मी जिस रति धार्मिक के उद्बोध के कारण रसास्वाद्य का अनुभव कर रहा था वह आनन्दानुभव मिथ्या था। ऐसी स्थिति में रस प्रतीति का जीप में पौरी के भास के सहसा मानने में कोई युक्ति नहीं है।

परिस्तराज ने अपनी धोर से कुछ सकार्य उपस्थित करके उनका उत्तर देने का प्रयत्न भी किया है। पहली सँका प्रस्तुत करते हुए कहा गया है कि रति धार्मिक के अनन्तर केवल मुक्त की उत्पत्ति मानना युक्तिरहित है। दूसरी सँका प्रतीति नहीं होता। तैसा मानने पर कई कल्पित सँकारों और मुक्त प्रतीति नहीं होता। तैसा मानने पर कई उनके उत्तर धार्मिकों उपस्थित होती हैं। पहली बात तो यह है कि लोक में रति धार्मिक के अनन्तर मुक्त तो माना जाता है किन्तु सोकादि कुछ स्थायी भाव दुःखकारक ही हैं। उनसे मुक्त कैसे उत्पन्न होता? यह बोध की वस्तुता के द्वारा प्रकट नहीं होता। जब स्थिति में तो नायक के समान सङ्गम को भी दुःख ही होना चाहिए। किन्तु, रस का सम्बन्ध मानते हैं, यह ऐसा मानकर सङ्गोप नहीं किया जा सकता। साथ ही यह कहना भी उचित नहीं कि वास्तविक शोक से कुछ उत्पन्न होता है। कल्पित से नहीं तथा काव्य का दुःख कल्पित है। यह उससे कुछ उत्पन्न होने की कोई बात नहीं। कल्पित दुःख से मुक्त मानने में तो रस्सी को देखकर सपने का मय उत्पन्न होने पर भी मुक्त ही मानना पड़ेगा। परन्तु शोक से ऐसा व्यवहार नहीं देखा जाता। साथ ही यदि शका का समाधान शोक को काव्यनिक कहकर किया जाता है तो रति को भी काव्यनिक मानना पड़ेगा। यह उचित नहीं कि एक स्थायी भाव को ह्रस्व काव्यनिक कहें और दूसरे को सँका न मानें। रति को काव्यनिक मानने पर उसके सम्बन्ध में यह कहना अनुचित न होगा कि यह वास्तविक मुक्त के समान दुःखकारक नहीं होती। जिस प्रकार काव्यनिक होने से शोक का प्रभाव विपरीत धर्मस्वाभावा होता है। इसी प्रकार काव्यनिक रति का प्रभाव विपरीत धर्म न भी हो तो भी तत्समान तो नहीं होना चाहिए। अतएव यह है कि या तो अनिर्वचनीय रति से भी धाम्म्य का अनुभव न माना जाय धर्मवा यह स्वीकार किया जाय कि शोक से दुःख ही उत्पन्न होता है।

१. धर्मी-धर्मव्यपेक्षे होय विरोधं तेनैव स्वात्मनि बुद्ध्यात्मनोऽनुदितरि नृप-
पादा। नन्वयमपि रतेरस्तु नायं बुद्ध्यत इव तदुदयेऽपि मुक्तविशेषजनकता
कस्मैरसादिषु तु स्वात्मिनोऽप्योकादे-बुद्धजनकतया प्रतिद्वयं स्वमिदं
तदुदयाद्वयं हेतुत्वम्। प्रापुन नायक इव तदुदयेऽपि बुद्धजनकतयेवो-

उक्त संकाशों के समाधानकर्त्ताओं की ओर ॥ पण्डितराम ने दो-तीन उत्तर प्रस्तुत किये हैं। एक उत्तर तो साधारणरूप में वैयस्य सङ्ग्रह के धनुमन् की बुझाईमान है। कहा गया है कि जिस प्रकार शूङ्गार रस प्रधान काव्यों में मान्य होता है उसी प्रकार कण्ठ रस प्रधान काव्यों से भी मान्य ही उत्पन्न होता है। दूसरी बात यह है कि कार्य के धनुरोध से कारण की कल्पना करना भी चाहिए। अर्थात् जिस प्रकार के कार्य दिखाई देते हैं उनके कारणों की वैसी ही कल्पना कर ली जाती है। इस दृष्टि में विचार करने पर यह स्पष्ट हो जायगा कि जिस प्रकार काव्य व्यापार को मान्योत्पादक माना जाता है उसी प्रकार उसे दुःख का धनुरोधक भी मान लिया जायगा। यह काव्य-व्यापार ही मौलिक होता है और उसी के आधार पर दुःख का प्रतिबन्ध हो जाता है।^१ इसके प्रतिरिक्त शोक की काव्य में सुस्कारणकता के सम्बन्ध में एक उदाहरण प्रस्तुत करके इस बात को और भी सुलभता का सकता है। उस उदाहरण के द्वारा यह भी समझ में आ जायगा कि शोकपर्यवनायी काव्यों की ओर सङ्ग्रह तथा कवि की प्रवृत्ति क्यों होती है। जिस तरह भस्म का लेप करने से संतप्तता-भय कुछ अधिक होता है और उसके छूट जाने पर पपड़ियों के छलकने का कष्ट उनकी प्रवेष्टा कम इसी प्रकार कण्ठ रसादि में भी बाष्पनीय वस्तु भविक है और धनुरोधनीय कम इस कारण सङ्ग्रह लोप उसमें प्रवृत्त हो सकते हैं।^२ रही यह बात कि यदि कण्ठादि में कुछ होता है तो उनसे धनु पाठादि क्यों होते हैं। इसका उत्तर तो सीधा-साधा सा यही है कि उस मान्य का स्वभाव ही कुछ ऐसा है कि धनुपाठादि होते हैं क्योंकि कण्ठ में ही नहीं भवमूर्च्छा में भी धनुपात होता है। तात्पर्य यह कि कण्ठ रस के विचार में इस मन को दूषयुक्त नहीं कहना चाहिए।

चित्पात् । न च तस्मैत्य शोकान्तेऽनुसन्धानकर्त्तुं क्षुब्धं न क्षिप्तस्येति नाशकमानेन दुःखम् । न सङ्ग्रहस्येति भाव्यम् । रक्तुतद्विनिर्गम्यमाशुत्पादकतापत्तेः । सङ्ग्रहस्य रतेरपि क्षिप्तत्वेन पुनश्चानुपपत्तौत्येति चेत् । तत्पम् । १ रं पु १२६।

१ शूङ्गारप्रधानकाव्येभ्य इव कण्ठप्रधानकाव्येभ्योऽपि यदि कैवलाङ्गाव एव सङ्ग्रहसङ्ग्रहप्रमाणावस्तदा कार्यानुरोधेन कारणरूप कल्पनीयत्वात्सोकोत्तर काव्यव्यापारस्येवाङ्गाव्यवयवधरमिव दुःखप्रतिबन्धकत्वमपि कल्पनीयम् । अथ यथाङ्गाव इव दुःखमपि प्रमाणातिद्व तदा प्रतिबन्धकत्वं न कल्पनीयम् । स्वस्वकारणवशाज्जलनमपि अभिष्यति । २ रं काव्यभाषा पु १६।

२ हि २ रं पु ७२।

हो जाता है जिसका मूल कारण है काव्यगत विषयों के बार-बार अनुसन्धान द्वारा उत्पन्न भ्रम । इस भ्रम का स्वल्प विलोचन है क्योंकि सकुन्तला तथा पुष्पतामि स्वयं वास्तविक न होकर काव्यगत धीरे काव्यनिक मान होते हैं ।

इस मत के विरोध में कई आपत्तियाँ हैं । सबसे पहली बात तो यह है कि यदि मन-कल्पित ज्ञान को ही रस माना जाता है तो स्वप्न ज्ञान में भी रस होना चाहिए । दूसरे, यह भी एक विचारणीय प्रश्न शिकायें और समाधान है कि बिना रसादि को अनुभव में अवस्थित न मानकर केवल मन-कल्पित माना गया है उन कल्पित मन वृत्तियों का अनुभव कैसे सम्भव होगा ? तीसरे, भ्रम तो ज्ञानरूप ही है । ज्ञान का आस्वाद्य कैसा ?

काव्य के बार-बार अनुसन्धान का धीरे कोई उद्देश्य नहीं है । मन-कल्पित ज्ञान की रसकृता प्रकट करने के लिए ही बार-बार अनुसन्धान की बात कही गई है । इसके विपरीत स्वप्न-बोध के सम्बन्ध में यह नहीं कहा जा सकता है कि वह पुन-पुन अनुसन्धेय है । दूसरी बात के उत्तर में केवल इतना कहा जा सकता है कि रस यदि एक भ्रम है तो जिस प्रकार भ्रम में वस्तु की उपस्थिति आवश्यक नहीं है वही प्रकार रसादि को भी पूर्व से ही वर्तमान रहने की आवश्यकता नहीं है । रही तीसरी बात उसके सम्बन्ध में समाधानकर्ता का कथन है कि वस्तुतः आस्वादन तो रसादि का होता है किन्तु भ्रम के कारण हम स्वादी का आस्वादन न कहकर उसे रसास्वादन कहते हैं ।

रस कहे जाने वाले ज्ञान को तीन प्रकार का मानते हैं । एक यह कि सकुन्तला आदि के विषय में जो रति है उससे युक्त में पुष्पतामि । दूसरा यह कि सकुन्तला आदि के विषय में जो रति है उससे युक्त पुष्पतामि में ही और तीसरा यह है कि में सकुन्तला आदि के विषय में जो रति है उससे धीरे पुष्पतामि से युक्त है । अतएव एक यह आपत्ति भी है कि अतएव रस को तीन प्रकार का मानना होना जो सर्वथा व्योक्तिरहित है । एक साथ इस प्रकार की प्रतीतियाँ रसास्वाद्य को ही न रहनी देंगी ।

उक्त मत के आधार पर रस निवृत्ति सूत्र का एक भिन्न धर्म बहल किया जायगा । सूत्र में प्रयुक्त 'संयोग' शब्द का धर्म होना काव्य में प्रयुक्त विभावादि सामग्री का ज्ञान । 'निवृत्ति' शब्द का प्रयोग यह बोध विलोचन मानस प्रयत्न की

उत्पत्ति के लिए करते हैं। सारांश यह है कि विद्यावादि के ज्ञान के समस्त सङ्ग्रह में विमलशृणु मास प्रतीति उत्पन्न होती है, जिसके सहारे वह अपने को बुध्यन्तादि हैं प्रसिद्ध मान लेता है। वही विमलशृणु प्रतीति रस है।

इस मत में रस को भ्रमस्वरूप माना गया है। लोभमट आदि के मत का विचार करते हुए भ्रम द्वारा रस के आस्वाद की कितनी संभावना है। इस पर विचार किया किया जा चुका है। उन स्थलों पर यह उक्त मत की प्रमाणित किया जा चुका है कि भ्रम से रसास्वाद की किमिमात्र भी संभावना नहीं है। व्यवसाय ज्ञान की मान्यता में न आस ही विद्यास प्रकट करते हैं और न लोभ-व्यवहार में ही ऐसा प्रकट होता है। अतः इसकी अव्यावहारिकता स्वतः सिद्ध होने से यह मत तिरस्कार्य है।

इस मत के प्रतिपादकों के सम्मुख दूसरा प्रश्न यह भी है कि व्यञ्जना-व्यापार का तिरस्कार करने पर वह कौन-सा उपाय है जिसके द्वारा प्रसक्त ओटा घमसा पाठक बुध्यन्त तथा शकुन्तला के बीच रसि का बोध कर पाता है और फिर उसके बल से बुध्यन्त से प्रमेद स्थापित कर लेता है। उपसीम विद्वत् इसका एक ही उत्तर है सकेंगे कि सङ्ग्रह बुध्यन्तादि के क्रिया-कलाप से उनके बीच की रसि का अनुमान करके उनसे अपना प्रमेद सम्बन्ध स्थापित करता है, किन्तु ऐसा कहते ही यह मत अनुमितिवाद के समस्त रूपों से लड़ जायगा। अनुमितिवाद रस-निष्पत्ति की प्रणति को जोमने में कितना असमर्थ रहा है यह पहले ही सिद्ध हो चुका है। उनका अनुकरण करने वाला यह मत भी उसीके समान तिरस्कारणीय सिद्ध होगा।

इस विवेचन का सारांश यह है कि प्रामाण्यविचार के अतिरिक्त निष्पत्ति सम्बन्धी कोई भी ऐसा मत नहीं है जो होयतुल्य न हो। प्रामाण्यविचार ही एक-मात्र समर्थ और सघन मन है जिसके द्वारा रसास्वाद की समस्या पर सहनी बार पूर्ण प्रकाश पड़ा है। यही कारण है कि इस मत को सर्वाधिक स्वीकृति और सम्मान मिला। प्रामाण्यविचार के मत में एक और विमलप्रतिभा मन्त्राभिहृत्य पति के द्वारा निर्व्ययविन निरन्तर हृदय बाधे महारूप की प्रतिभा घमसा बलना को महारा मिला और दूसरी घात प्रसक्त हृदय के निरन्तर बाधनाओं को प्रकाश हो पाया हुआ। इन बाधनाओं के सहारे ही महारूप के रसास्वाद को सारी समस्या मुक्त हुई। यही प्रामाण्य की महारूप तथा मौलिक मूल्य की है। अन्य वनों में इन सब बाधों का उत्तर देने की जरूरत नहीं को बई की घट वह अभी मात्र शरीर रहे और उनकी व्याख्याई धुल्य रह गई।

साधारणीकरण

एव निष्पत्ति के प्रसंग में आचार्य षट्प्रायक के द्वारा संकेतित साधारणीकरण धीरे-धीरे अतिवर्धिता और बुद्धिमत्ता की ओर बढ़ता गया है। षट्प्रायक का मत अतिवर्धित के चर्यों में इतना ही था कि भट्टनायक अधिष्ठा के साथ दूसरे स्वीकार करने योग्य काव्य व्यापार मानकर है निबिड़निबमोह कभी संकट विभावादि के साधारणीकरण हो जाने के कारण नष्ट हो जाता है और तब एव तथा तब पर अधिकार करके सत्त्वोदक का प्रकाश फैलने और निज संवित-विमानि के बाध होने से 'भोजकत्व एवित' के सहारे परब्रह्मास्वाद के समान अनुभव तथा स्मृति प्रादि से विलक्षण एव का भोग किया जाता है।^१ अर्थात् साधारणीकरण भावस्व के द्वारा सिद्ध होता है। इसका अन्विष्ट है कि विभावादि निबिड़ निजमोह से मुक्ति पा जाते हैं। इस प्रकार साधारणीकरण विभावादि का होता है। वामन भूमकीकर के अनुसार इसका अन्विष्ट यह है कि काव्य में राम या सीता आदि के नाम से हम जिन पात्रों से परिचित होते हैं वे तथा उनके बीच की रति सीतात्व तथा रामत्व संबंध को त्यागकर सामान्य रूप से कामिनी स्व अथवा रतिस्व के रूप में ही इसे ग्रहीत होती है। इस सीता को स्त्री-भाव और राम को पुरुष-भाव तथा उनके द्वारा प्रदर्शित रति-स्वायी भाव को सामान्य रति-स्वायी भाव के रूप में ग्रहण करने लगते हैं।^२ इस रूप में विविष्ट सम्बन्ध का वर्जन ही साधारण या सामान्य हो जाना है।

१ तत्त्वतस्तुल्ये शेषाभावाद्युल्लेखारमयत्वसत्त्वलेन भाव्ये अतुल्यनिमपकत्वेन निबिड़निजमोहसंकटकारिणा विभावादिताधारणीकरतात्मना विभातो द्वितीयांशेन भावस्वव्यापारेण भाव्यमनो रतोऽनुभवस्मृत्यादि विलक्षण एवमतोऽनुभवेवैविध्यवताद्भुतिविस्तारविकाससत्त्वलेन सत्त्वोदकप्रकाशानन्दमयनिजसंविद्विध्यामितसत्त्वलेन परब्रह्मास्वादविशेष भोगन परं भुज्यते एव मा प्र मा बु २७७।

२ वाच्यार्थबाधोत्तरमेव तत्राद्यन भावस्वव्यापारेण विभावादिस्वतीत-

प्राचार्य अभिनवभूष ने स्वमत का प्रतिपादन करते हुए इस बात को धीरे-धीरे विस्तार देते हुए कहा है कि वाक्यार्थ-बोध के अनन्तर मानसी साम्प्रकारिकता की प्रतीति उत्पन्न होती है जिसमें देशकालादि विचार अभिन्न गुण नहीं रहता। तब मृगशादि विषय का बोध हो जाता है और अपारमादिक भयकृता के कारण 'यह भयभीत है' के समान बोध नहीं होता अपितु केवल भय रह जाता है। इस प्रकार 'यह भयभीत है' 'यह भयभीत है' धनवा धनु मित्र या मध्यस्थ भयभीत है के समान सम्बन्ध विषय का बोध न होने के कारण भुक्त-भुक् साद्विहीन निर्विघ्न प्रतीति होती है जिससे वह स्वाधीन भाव धर्मों के धारे लक्ष्यता-सा जान पड़ता है और उसीकी रस के रूप में प्रतीति होती है। साथ ही उन्होंने कहा कि इस प्रकार के भय से न तो धारणा निरस्त होती है न विषय महत्त्व ही प्राप्त करती है। वस्तुतः अपरिमितता का वितरता में ही साधारणीकरण सिद्ध होता है। उदाहरणतः भूम तथा अग्नि को साथ-साथ देखकर उसे केवल किसी देशकाल से संबंधित न मानकर हम उसे सार्वकालिक तथा सार्वदेशिक रूप में स्वीकार कर लेते हैं इसी प्रकार अग्नि स्थायी भाव तथा कम्पादि संचारि भाव की व्यक्ति-सम्बन्ध से मुक्त करके सार्वकालिक तथा सार्वदेशिक रूप दे दिया जाता है। अभी मैं वाचना विद्यमान है अतएव समस्त सामाजिकों को एक-समान प्रतिपत्ति होने या उनमें वाचना-नैवाह्य होने से जिस निर्विघ्न समत्सार का अनुभव होता है वही रस कहलाता है।^१

ययो रामतर्कविनी रतिरस सीतात्वरामत्वसंबन्धानुपहृय सामान्यतः कामिनीत्वरतिरसैर्बोधस्वाप्यते । 'कार्य प्रमाण' ५ ६१ टीका ।

- १ 'वाक्यार्थप्रतिपत्तेरनन्तरं मानसी साम्प्रकारिकता महति तत्तत्त्वावयवोपासकानादि विभागा साधारणीकरणायते । तस्यो य यो भूदरीन कादिर्भाति तस्य विषय कल्पनाभावहीन इति वातक्योपासकानादि कल्पनाभावधरं है। तालासामान्यतः । तत एव 'भीतोऽं भीतोऽं' सार्वभौम्यो मध्यस्थी वा इत्यादि प्रत्ययेष्वो हु-तनुजादिभूतानादिभूतान्तरोरप्यनियमम् । तथा विद्यमानभूतयो विनकारं निर्विघ्नप्रतीतिप्राप्त्यै साधारण्यं इत्ये निर्विघ्नमानं अनुसारेण विचारितव्यं भवान्को रत्न । पृ १ ५ १७६ ।

- २ तत्त्वार्थ हि जने सामान्यतया निरस्तृता न विषयः उचितनिध । एवं चरोग्रि । तत्र एवं न विरहितमेव साधारण्यम् । अत्र नु विनयम् । व्याप्तिरहं इव यथाग्यो । भयव्यतीरेक वा तदत्र साम्प्रकारिकतायाः

आचार्य प्रमित्रवनुत के उक्त मत को आचार्य मम्मट ने धीरे बिछरता ठे रखने का प्रयत्न किया। उन्होंने 'अपरिमित प्रमातृत्व' को तो स्वीकार कर ही लिया साथ ही यह भी समझाया कि इस अवस्था में न तो मम्मट तथा वामन किसी विशेष सम्बन्ध को ही स्वीकार किया जाता है और न उसका परिहार ही किया जाता है। यद्यपि न तो यही कहना उचित होता कि 'यह मेरा या धमुक का है' और न उसे धमुक का बताने से ही काम चलेगा क्योंकि पहले से अपना सम्बन्ध न होने के कारण हम उस धोर से उदा चीन हो जायेंगे और दूसरे में हमारे मन में सर्वथा विरोधी भाव उत्पन्न होने लगेगे। इस प्रकार रस सिद्धि न होगी। अतएव उचित यह कहना होगा कि साधारणीकरण-अवस्था में हमें सम्बन्ध-विशेष के स्वीकार का अनिवार्य रहने के साथ-साथ उसके परिहार का भी अनिवार्य बना रहता है। यदि ऐसी अवस्था उत्पन्न न हो और हम कहें कि 'यह किसी का नहीं है' तब तो 'अर्तर्बन्धिनोऽस्तस्य' नियम के अनुसार वह आकाश-कुमुदवत् असत् सिद्ध हो जायगा और रसास्वाद्य की स्थिति का साधक न बन सकेगा। अतएव इन दोनों स्थितियों से निश्चयण केवल 'कामिनीत्व' की प्रतीति को स्वीकार करना ही उचित होगा।^१ अपरिमित ही जाने का भी यही अर्थ है कि उसका सम्बन्ध केवल एक सापेक्षिक विशेष है नहीं रहता अपितु अनेक से ही जाता है। इसीलिए इस अवस्था को मोनी की निर्विकल्प तथा त्रिविकल्प दोनों स्थितियों से निश्चयल मत्वा नवा है।

इस प्रकार भट्टनायक द्वारा उचित विभाषादि का साधारणीकरण उन्हीं तक सीमित न रहकर प्रमाता के साधारणीकरण तक पहुँच गया। प्रमित्रवनुत ने दोनों के धाये बढ़कर प्रमाता की स्थिति को अधिक बहुस्वरूप स्थिति में रखा।
परिचोचिका लटादिसामग्री : यस्यां वस्तुतया काव्यापिस्तानां च द्वैतकाल प्रमात्रादीनां नियमहेतुनामन्योन्यप्रतिबन्धवशादवस्थान्तरतो च एव साया रलीभाव सुनरां बुध्यति। अतएव सर्वतानाश्रिकानामेकमनतयेव प्रतिवर्त्त सुनरां रसपरिचोपाय। तत्रयामनादिवाच्यमाचित्रीकृतचेतसां वासनार्तवाचात्। तां चाविष्मा लभितुः। बहो य ५७६।

- १ लवपरिविशेषार्थकाररयानिउचयः स्वीकर्तव्यः। एवं तत्परिहार नियमनिरूपोऽयं नास्तीत्यतीवार्थम्। यम्यथा 'नैते करयापि इति सर्वत्र वरिष्ठारनियमनिउचये अर्तर्बन्धिनो तस्य' इति नियमेन अनीरुत्वसंख्या नयं कुमुदगन्धोऽसत्तये प्रभुतिवत् रसास्वाद्यवस्तुतिरेव न स्यात्। तस्मात्तु यथावधारत्वैवभाष्येन सामान्यत आचिनीयम्' इति कृत्वा कामिनीत्वा दिना प्रतापं नि इति विवरण स्पष्टम् का प्रकाश दीया नृ ६२।

यों सामान्यतः यह मत कुछ विभिन्न-सा लगता है कि सम्बन्ध छोड़कर भी उनके परिहार का अभिव्यक्त्य बना रहे किन्तु यदि हमें एक जीवमुक्त कर्मयोगी की दृष्टि से देखें तो अवश्य ही इस रहस्य को समझ पायेंगे। हमारा विचार है कि इस सिद्धान्त के प्रतिपादन में इस दृष्टि का प्रभाव अवश्य पड़ा है। जीवमुक्त कर्मयोगी अपने धरीर का अस्तित्व जानते हुए भी उसे स्वयं नष्ट नहीं करता और न उसमें निश्चय ही होता है। यह संसार के कुछ सम्बन्धों का त्याग करता हुआ भी उन सबके बीच रहता है। अनुवा-मात्र को कृत्रिम मानता है और उसके अनुकूल राय-व्यपहीन होकर साधारण करना है। इसी का नाम है धारणा की विद्युति जिसके सम्पन्न हो जाने पर ही परमतत्त्व की संप्राप्ति संभव है। इसी प्रकार ब्रह्मानन्द-महोदय इस का अनुभव भी विमलप्रतिमानातिहृदय को ही होता है और जो स्वभावतः निर्मल विलस नहीं भी है वे भी काम्य-व्यापार और साधारणीकरण के बल से विमलहृदय होकर सहज्य रूप में उपस्थित हो जाते हैं।^१ इसीलिए हमें उपादान बनने वाली स्मृति को अभिनवगुप्त तार्किक प्रसिद्ध स्मृति से विमल मौक्तिक सम्बन्धों से विमुक्त मानते हैं।

कालान्तर में आचार्य विरचनाम तथा पंडितराज ने इस सिद्धान्त का नये रूप से विचार दिया। विरचनाम के कारण सहज से होनी हुई एतत्सम्बन्धी धारणाएँ हिन्दी भाषि व्यापारोंमें भी विचार का विषय बनीं। विरचनाम ने धारणा बढ़कर कहा कि विभा बाह्य के साधारणीकरण व्यापार के प्रभाव से प्रमत्ता भी समुद्र लौंते हुए अनुमान के साथ धारणा सम्बन्ध

स्थापित करके उसी प्रकार का अनुभव प्राप्त करना है। इस प्रकार धारणा तथा प्रमाणा में परस्पर तादात्म्य हो जाता है।^२ पंडितराज इसी बात को ले उड़ें १ (घ) अधिकारी नाम विमलप्रतिमानातिहृदय । घ बा १ पृ २७६ (व) निजमुखादिबिगीभुतइव चर्च बसधनन्तरे लबिर्च विधानयेदिति तत्प्रपूहृदयोहनाय प्रनिपवार्चनिष्ठा साधारण्यमहिम्ना लक्ष्मिप्रोप्याय साहिप्सुनि शाश्वदिदिविषयमयीनि भर्ष रातोपमानविचित्र मन्त्रवर्षदिहम्यगतिहादिनिदरजनं लमाधिनम् । येनाहृदयोऽपि हृदय वैमल्यप्राप्या नहृदयोऽप्यते । बड़ी पृ २८१ ।

२ बड़ी पृ २ ।

१ व्यासरोऽस्ति विभावादेर्नाम्ना साधारणीकृतिः ॥३॥६ पा ४ ।

तन्मात्रादेन पर्याप्तम् वाचाचित्तप्रमाणम् ।

प्रमाणा तदर्थेदेन स्वतन्त्रानं प्रतिपद्यते ॥ बड़ी ३३१ ।

घोर उन्होंने बीवणा की कि धर्म विद्वानों का मन है कि स्वजना नामक बिदा के घोर अभिर्भवनीय क्वालि के मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। धर्म न तो रस धर्म्य होता है न अभिर्भवनीय ही किन्तु अनुकूलता धारि के विषय में रस धारि से युक्त व्यक्ति के साथ अभिर्भव का मन-कलित ज्ञान ही रस है। धर्म रस एक प्रकार का भ्रम है जो पूर्वोक्त व्यक्ति से हमें भूटे ही अभिर्भव कर वासता है। इसके द्वारा पूर्वोक्त शेष के प्रभाव से हमको अपनी आत्मा में दुष्प्रवृत्ति धारि की उत पता समझ पड़ने लगती है और उसका उत्पन्न करने वाला है। काव्यमय पद्याओं का बार-बार अनुसन्धान ।^१

साधारणीकरण तथा साधारण्य के इस पक्ष में पढ़ने से पूर्व धर्मिक साधारणीकरण के स्वप्न के लिए हम यहाँ काव्य-शास्त्रों में उद्धृत भिन्न रसों के उदाहरणों पर विचार करना उचित समझते हैं। उनके सहारे इस सिद्धान्त में धर्मिक स्वप्न धारि के सम्भावना है।

काव्य-शास्त्रों के अध्ययन से पता चलता है कि साधारणों ने रस-विषय दोनों की कठिनी में रस स्वीकार किया है। किसी एक पक्ष का ही रस के लिए उपयोग वह नहीं करते। उदाहरण के लिए, काव्यप्रकाशकार व राम के अनु रावण के पुत्र हनुमत् विश्वनाथ की 'हनुमत्प्रार्थना' में भी कई कठिनी 'भुवा सर्वस्वमेते' धारि को भी रस के अन्तर्गत स्वीकार किया है। इसी प्रकार हिन्दी-शास्त्र-लेखकों ने हनुमान के द्वारा लंका जला भी जाने पर तुलसीदास द्वारा वर्णित पञ्चदश के भावने धारि का दृश्य उपस्थित करने वाले धर्म 'सावि सावि धारि' को भवान्क रस का उदाहरण माना है और रस उदाहरण 'मानव' ने 'भुवासे वधनिमु खैरप्रमुखे' स्तोक में देवताओं में वसुधैव कुटुम्बकम् के कारण उत्पन्न भय के आधार पर भवान्क रस को स्वीकार किया है। इन उदाहरणों के समान ही मम्मट ने रीति रस के अन्तर्गत परवत्त्वामा की शीघ्र-युक्त कठिनी 'हृत्तनुमते हृत्त' का रखा है। स्वर्ग साधारण धर्मिण्युक्त ने 'धर्मिण्युक्त' में रीति रस का विचार करते हुए 'मन्त्रस्थाममानमन्त्रावय' कहकर समझे भी जो स्पष्ट 'परपक्ष' के है रस माना है। धान्यवर्णन ने भी 'वेणीसहार' नाटक के 'यो य सखं वि मति —' इत्यादि स्तोक में परवत्त्वामा की कठिनी में रीति रस स्वीकार किया है। परसुरामजी के कोष को रीति रस के उदाहरणों में भी कन्हैयालाल जोहार ने

अपनी रसमन्त्री और भी हरिश्चकर चर्मा ने 'रस रत्नाकर' में प्रस्तुत किया है तथा धम्म पुस्तकों में भी इसके उदाहरण उपलब्ध हो सकते हैं। दूसरी ओर 'बेणीसहार' में भीम का रीढ़ रूप भी रसात्मक अवस्था में वर्णित है। पोद्दारजी ने नरहरिबासकृत 'भवतार चरित्र' ॥ कृमकण्ठी की उचित 'नहिम साकका नरि' को रीढ़ रस के उदाहरण के रूप में उद्धृत किया है। इसी प्रकार 'साहित्य-वर्षण की बिमला टीका' के लेखक एवं सामग्राम शास्त्री ने 'हनुमान्नाटक के 'शयनकारी हृदयमेवमे वररघ' इत्यादि श्लोक में रावण के क्रोध की व्यंजना का विचार उद्धाटन करते हुए लिखा है 'यदि राम सामने होते मुद्रस्वन में यह घटना घटती राम रावण-संग्राम होता और रावण के भ्रू-भंग झोपट-बहन बाहु-स्फोटन घावेन रोमांच और गर्जन-सर्जन भी इस पक्ष में वर्णित होते तब इससे रीढ़ रस की अभिव्यक्ति हो सकती थी किन्तु यह सब साधन न होने के कारण केवल क्रोध इसका धर्म्य है, रीढ़ रस नहीं। (पृ ७ परिशिष्ट १) धर्मिप्राय यह कि रावण के बिभावादि द्वारा वरिपुष्ट क्रोध को भी रीढ़ रस मानने में पाषाणों को कोई आपत्ति नहीं है। उनके वहाँ इस प्रकार का वक्ति-मेव नहीं है कि हम केवल समुद्र या स्वपक्ष के द्वारा प्रकट घाव को रस मानेंगे और समुद्र को बाहे वह चिह्नता भी बिभावादि से पुष्ट क्रोध हो न मानेंगे। यह सोच राम ॥ उचित क्रोध को भी रीढ़ रस का उदाहरण मानने को तैयार है और रावण परगुराम परवत्तमाना कमवर्ण मैवनाह धारि के भावों को भी रीढ़ और वीर रस के पारपाक में समर्थ मानते हैं। इस प्रकार उन्हें बिभावादि के अन्तर्गत आश्रय धामन्वन उद्दीपन स्वाधी तथा सहृदय सभी का साधारणीकरण स्वीकार है। यदि यह साधारणीकरण न होया तो विपक्षियों के कारण रस की सृष्टि कंठे मानी जा सकेगी ?

इन विषय का और अधिक स्पष्ट रूप में प्रस्तुत करने के लिए हम कतिपय प्रश्न और महीन उदाहरणों को भी प्रस्तुत करना चाहते हैं। प्रश्न जाति भेद धर्म भेद निग भेद देश भेद तथा ज्ञान भेद धारि को ध्यान में रखकर यह सम्मान के लिए किये जा रहे हैं कि इन भेदों के रहते हुए भी साधारणीकरण जिस प्रकार सम्भव मान लिया गया है। पूर्वोक्त उदाहरणों में पक्ष प्रति पक्ष का विचार दिखाया जा चुका है और पाषाणों की दृष्टि में बनाया जा चुका है कि दोनों के बीचव्यपुष्ट नापों में रस उत्पन्न हो सकता है। हमारे प्रतिवर्त प्रश्न किये जा सकते हैं कि क्या भिन्न-भिन्न जाति ब्रह्म निय देश धारि के सामाजिकों को एक नाटक को एक साथ देखते या एक नाट्य-विशेष

को एक-साध धुनते हुए एक-सा रस धायवा ?

धर्मात् क्या हम कह सकते हैं कि योगनाथ के मन्दिर पर बड़ाई करता हुआ धबका मूर्ति-वर्जन करता हुआ महामुख उस हृष्य को देखने वाले हिन्दू तथा मुसलमान धीर तथा कायर, बालक तथा बूढ़ को एक-सा प्रभावित करेगा ? क्या प्रह्लाद पर धर्याचार करते हुए हरिष्मकशिषु को देखकर नास्तिक धीर धार्मिक दोनों को एक ही प्रकार का अनुभव होगा ? क्या बोरी का निरीह भारतीयों पर बलियाँबाजा बाघ में किया गया धर्याचार देखकर कोई मोटा धीर भारतीय एक-से प्रभावित होगा ? क्या जाबली-कुठ बोरा बाबल मुड़-वर्जन से हिन्दुओं और मुसलमानों को धीर रस की समान अनुभूति होगी ? क्या मुड़ का हृष्य देखकर कायर तथा धीर 'दोनों प्रकार के सामाजिक' धीर रस की अनुभूति करेंगे ? क्या जोषित दुष्मन्त के प्रति पुरुष तथा नारी प्रेक्षक समान रूप से धपने भाव का उदय अनुभव करेंगे धबका नारी शकु-स्तवा का और पुरुष दुष्मन्त का पक्ष लेने ? क्या 'उत्तरराज भरित' नाटक में राम के हाथ सूत्र मुनि का हलन देखकर सूत्र तथा ब्राह्मण या क्षत्रिय प्रेक्षक एक-सा अनुभव प्राप्त करेंगे धबका सूत्र राम के विरोध में धीर विवादि उनके पक्ष में धपने भावों का अनुभव करेंगे ? इसी प्रकार यदि समान कुलसील के दो व्यक्ति आपस में मुड़ कर रहे हों तो प्रेक्षक कैसा अनुभव करेगा धीर किसका पक्ष लेगा ? क्या राजस-मुल का होने के कारण कृष्णकर्ण का मेवनाह कोई भी क्यों न हो हम सबीके प्रति उनके विशेषी भाव प्रकट करेंगे धीर इसी प्रकार क्या बिबीपल भी हमारे उन्हीं भावों का आलम्बन बन जायगा ? क्या महा-भारत-मुड़ में हमें धर्म्य और उनके पक्ष के लोग ही धीर प्राप्त होंगे धीर हम कर्म द्रोणाचार्य भीष्म आदि की धीर न मानेंगे या उनके भावों से हममें धीर रस की अनुभूति प्राप्त न होगी ? क्या मुगल होने के कारण सन् १७ के स्वातन्त्र्य-संग्राम में भाग लेने वाला बाबसाह बहादुरसाह हममें धीर रस का उदय न करेगा ? क्या भीती की रानी लक्ष्मीबाई की धीरता को प्रदर्शित करने वाली फ्रिड्रिच क्रोपवाहियों में बड़ी अनुभूति प्राप्त न करेगी जो वह भारतवातियों में करती है धीर क्या वे उसे देखने न पार्वी ? क्या प्रसिद्ध उपन्यास साहित्य और का नायक धपनी समस्त मजदूरियों में रहते हुए भी हमारे लोग धीर गुला का हैं पाव लेना ? क्या गुल उसके प्रति सहानुभूति प्रकट न करे ? क्या भी मैक्सिमिलियन गुल के द्वारा लिखित काव्य 'सिद्धराज' का नायक सिद्धराज पुन-भरित में पराजित उदात्त होने हुए भी बिबका जस्त नारी राजकरी के बच्चों के निर्भय हथारे धीर बलात्कार के लिए उद्यत व्यक्ति

की दशा में भी हमारे जीवन का पात्र न बनेगा ? क्या उसके उस चरित्र से भी हमें भू नार रस की ही अनुभूति होगी ? क्या यशस्वी तथा निर्मल चरित्र वाला धर्मेन्द्राक्ष अपनी समस्त हकूतों के रहते हुए भी सिद्धराज के समान ही हमें प्रभावित कर सकेगा ? क्या शत्रु उस का होने पर भी सिद्धराज की पुत्री का पाकपल्ल-केन्द्र धर्मेन्द्राक्ष अपने जया उसका वार्तालाप के द्वारा हममें भू नाररस की अनुभूति न बाधित करेगा ?

रसवादी की ओर से यही उत्तर होगा कि जाति वय निष वैम काम नहि पादि मेर में भी समस्त उपस्थित करन नामे साधारणीकरण सिद्धांत के बल पर सभी सामाजिक एक-सा अनुभव करेंगे।

समाधान काव्य की धर्मीकरण ही कने सिद्ध होगी यदि उससे भी इन भेदों का ही प्रथम निष्ठा। काव्य प्रति तो

अभेद एकता और पूर्ण मानवता को व्येय भूमि है। वही समस्त प्रय का समाहार भेय में होता है और भय भी प्रय हो होकर उपस्थित होता है। इमीलिए वह वास्तव्यमित होकर भी 'उपवेद्ययुक्त' है। प्रस्नों का समाधान वह चार पाचारों पर करना है। इसी चार पाचारों पर समस्त रस-सिद्धान्त टिका हुआ है। ये हैं (१) नामना (२) सर्वोदक (३) महदय की योग्यता तथा (४) धीचिरय। वास्तव्य-सिद्धान्त के द्वारा रसवादी यह स्वीकार करता है कि सभी प्राणियों में समान रूप से भूत प्रवृत्तियाँ पाई जाती हैं और सभी उनका बल पर एक मात्र भूमि पर भाग्यते हैं। किन्तु इनका ध्यान रखना चाहिए कि किसी में कोई प्रवृत्ति कम होती है और कोई अधिक। किसी में कोई प्रवृत्ति नियमित होती है और किसी में अनियमित। इस प्रकार एक ही वास्तव्य वासिन होकर भी सब भिन्न भिन्न भूमियों पर लक्षित होते हैं। त्रिपुरारिमक प्रवृत्ति सबको एक-सा बलन से रोचती है। इमीलिए संसार में विरोधी स्वभाव के व्यक्ति मिलते हैं। इस विरोध को मिटाने के लिए ही वह मनु तथा प्रजा एक सत्व की धारण लेता है और उसके उदक में इन सब विरोधों का समाहार नामता है। किसी में वह मरुत स्वामाधिक रूप में प्रधान होता है और किसी में यह धर्म्यात द्वारा धर्मिन किया जाता है। इसीके लिए महदय का योग्यताभेद काव्य का अनुशीलन धर्म्यात धारि बनाए जाते हैं। मरुत हमारे हृदय को निर्मल करन के साथ-साथ आध्यात्मिक को धीचिरय की भूमि पर ले जाता है। संवर्धीत व्यक्ति किसी को धर्मना राज या मित्र नहीं मानता धर्मिनु उचिन मार्ग का धर्मनरुदन करने नामे सभी व्यक्तियों के साथ लक्षरम हो जाता है और वरुत पाते हुए सभी प्राणियों पर धर्मना दया बरसता

घोर ममता की वर्षा करता है। मानवीय स्वभाव को मसी प्रकार देखें तो कह सकते हैं कि सत्कीर्ण क घोर साधारणीकरण की यह कथा मानवता की कथा है। मानवता घोर मानवीय सद्गुण में विश्वास करने वाले भारतीय ने यह काव्य है। श्री सही मानवता की सिद्धि की तो कोई आश्चर्य नहीं। इसी मानवता के आधार पर वह यह मानता है कि वासनाओं के रहते हुए भी वह व्यक्ति में सर्व का उदय हो जाय तो वह स्वामादिक रूप से शीघ्रता का प्रवर्धन करता है। फिर भी रसवादी ने जो रसास्वाद्य में विष्णो का विचार किया है उसके आधार पर वह कहा जा सकता है कि उसकी दृष्टि से यह सिद्ध नहीं रह सका है कि परमार्थ संस्कार के परभाव श्री कुछ कारण यदि प्रकृति पाठक की घोर से ऐसे उपस्थित हो सकते हैं जो पाठक की विविधताओं को उभारकर उसे रसास्वाद्य में असमर्थ बना दें। सामान्य जीवन में भी देखा जाता है कि कुछ लोग इस मानवता से अप्रभावित रह जाते हैं और पशुता का प्रवर्धन करने में नहीं हिचकते। इसी प्रकार कुछ व्यक्ति ऐसे हो सकते हैं जो किसी परम्परा प्रकृति धार्मिक विश्वास धारि के कारण अपनी स्थिति से मुक्त न हो सकें। ऐसे लोगों के लिए भी रसास्वाद्य का मार्ग बन्द हो जाता है। शीघ्रता ने इसीलिए वैसा कारणों घोर वास्तविकों को रसास्वाद्य में अक्षम बताया था। अतएव आश्चर्य नहीं कि कुछ विशेष स्थितियों में पाठक रसास्वाद्य न कर सकें। वह स्थिति ही पाठक के प्रवृत्ति विश्वास के आधार पर उपस्थित होती है। उदाहरण के रूप में राम-कथा के परिनिष्ठित रूप में यदि कोई अज्ञानक परिवर्तन करके रावण-पक्ष को प्रवृत्त उदात्त और राम पक्ष को अस्वल्प नीच प्रवर्धित करे तो निश्चय ही राम के प्रवृत्तों को उस कथा में धामन्य घाने के स्थान पर चोट ही पहुँचेगी। अतएव ऐसी निश्चित और परम्परा प्रतिष्ठित ऐतिहासिक प्रकृति विश्वस्त धार्मिक कथाओं में कवि को परिवर्तन करते हुए बहुत सावधान रहने की आवश्यकता बताई गई है। परम सद्गुण्य व्यक्ति भी ऐसे समय पर रसास्वाद्य में असमर्थ रह सकते हैं। उदाहरण के लिए, आचार्य बुद्ध की सद्गुण्यता से किसी को संदेह नहीं हो सकता किन्तु वह श्री 'मेघनाद-बध' को अमत्कार प्रवर्धन की आकांक्षा से लिखा गया काव्य मानकर उसे महत्त्व नहीं देते। शील तथा प्रकृति की इसी विविधता को ध्यान में रखकर अरत ने स्वीकार किया है कि मानवीय तथा प्रकृति के लोगों को भिन्न भिन्न रसों का धामन्य जाता है। यथा गुरु बीररस रोष तथा बीर रस का वासक मूर्धन एवं स्त्रियों हास्य का काशीजन या लक्ष्मण भूवार का विरागी वास्तव का आस्वाद्य

ते हैं ।^१ परत का यह कवण केवल इस बात को सामने लाता है कि व्यक्ति
वश से समास्वार में म्यूनाधिकता या सकती है इस बात को उल्लिखित नहीं करता
के प्रवृत्ति भाव के विपरीत उम्हें रस आता है । इस म्यूनाधिकता को तो स्वयं
प्रमिन्नबागुल ने भी स्वीकार किया है और यह भी बताया है कि प्रवृत्तियों का
नियन्त्रण तथा प्रतिरोध दोनों ही पाए जाते हैं । जिन लोगों में किसी सामसी
प्रवृत्ति का प्रतिरोध होता है व सत्य से नहीं भी प्रभावित होते और अकारण
प्रभाव रूप में उपस्थित राक्षसादि के शोच का भी आस्वाद लेने लगते हैं ।
उसे भी आस्वाद ही कहना चाहिए, क्योंकि हृदय-मवाद ही आस्वाद कहलाना
है ।^२ किन्तु यह केवल बिधिष्ट लोगों की कथा है सामान्य वासनाधीन व्यवसा
मरुत व्यक्तियों की नहीं ।

यहाँ उस निष्ठान्त की स्पष्टता के लिए एक घोर बात की प्रारम्भिक प्रकृति करना उपयोगी होगा। हमने पूर्व उदाहरणों से यह पुष्ट किया है कि साधारणीकरण का यह अन्तिमपक्ष नहीं है कि केवल किसी एक पक्ष के व्यक्ति के कार्य ही हमें प्रभावित करें घोर दूसरे पक्ष से हम निष्ठान्त विरोधी बनें यह अथवा जिस पक्ष के प्रति हम पहले से प्रभावित हैं उसीके प्रति ठब भी बने रहें जब उसमें कोई रूपांतरण अथवा साधारणीकरण के द्वारा हमारे लिए सभी साधारणीकरण अवस्था में उपस्थित होते हैं घोर हम कार्य के प्रीति का प्रयत्न लेकर किसी पक्ष के भाव की प्रतीति रूप में ग्रहण करते हैं। यथा यथावत् परधुराम कुम्भकर्ण अथवा घोरि क उदाहरणों से जान पड़ता है। किन्तु इनका अनुमीलन करते हुए भी हम इनका विचार नापेस स्थिति में करना चाहिए, क्योंकि यदि हम किसी प्रत्यक्ष-वाच्य में कभी एक व्यक्ति के भाव का रसात्मक अनुभव करेंगे घोर कभी दूसरे के भाव का ता हमारे मन पर किसी एक व्यक्तित्व का समग्र रूप में प्रभाव प्रकट न हो । ना शा जी ४ २७ श्लोक २२-२३।

[illegible]

१ ननु सामानिकानामपि तस्याभुनराजताविरह्ये कथं शोषात्मकं प्राप्तवारः ।
उच्यते "हृदयसंवादं प्राप्तवारः" । शोषे च हृदयसंवादः सामान्यप्रवृत्तिभिः
नेव सामानिकानामिति दानवादित्वात् । तन्मयीभूनां पञ्चाग्यादवा-
रिषिष्य शोषाप्राप्तवारोऽस्तीति न विचिद्वद्यम् । बहो व १२४ ।

सकेमा धीर स्वविरोधी तत्त्वों के कारण उसकी महत्ता पर पानी फिर जायगा। इसी बात का ध्यान रखकर महाकवि कालिदास ने बुध्न्यन्त के दोष को हल्का करने में सहृदय ही बुध्न्या का घाप उपस्थित करा दिया है। 'सिद्धराम' में इस प्रकार की कोई व्यवस्था न होने से इस भुटि का मार्जन नहीं हो पाता। इस दृष्टि से कवि जिस पात्र को प्रचाम बनाना चाहता है, उसीके किसी गुण-विशेष से रस-विशेष का पोषण करना चाहता है और वहीके लिए वह समस्त रसों और क्रियाओं को एक ही कैश की धोर पर्यवसित करता है। उसे उत्कर्ष प्रदान करने के लिए वह प्रतिपक्षी के तेज का बखान करके भी प्रचाम व्यक्ति में उससे अधिक सद्गुणों को दिखाता है और ऐसी व्यवस्था में प्रतिपक्षी को प्रबलता के बलकी महानता धीर भी चमक उठती है। सारांश यह कि प्रतिपक्षी के माथ रस की दृष्टा में पहुँचकर भी हमने शीलुक्रान्तिक बना दिये जाते हैं कि वह प्रचाम व्यक्ति के भावों के साधार पर निष्पन्न रस व संचारी-भाव बनकर रह जाते हैं। उनका वीर्यकान्तिक या स्वाधी प्रभाव नहीं रहता जबकि काम्य का समस्त उद्देश्य ही नष्ट हो जायगा। इसी प्रकार यदि किसी धनीचिरय के कारण उसके भाव रस-रसा को प्राप्त नहीं करते तो भी वह प्रचाम रस के संचारी ही बनकर जाते हैं। इसी प्रकार प्रचाम व्यक्ति के धनीचित्त-प्रवर्तित भाव भी केवल संचारी बने रह जाते हैं। परिपुष्ट होकर रस-रसा को प्राप्त नहीं होते। स्वयं ध्वन्यालोककार ने इस बात को स्पष्ट कर दिया है कि किसी प्रसंसनीय उत्कर्ष प्राप्त नायक के प्रयाणातिथय कैवर्चन में उसके अनुभूतों का जो करछा रह होता है, वह विनेकशील प्रेसकों को विकल नहीं करता अपितु धामन्यातिथय का कारस बनता है। अतएव विरोध करने वाले उस कक्षा के कृच्छित-व्यक्ति होने से कोई दोष नहीं होता। यर्थात् रस तो प्रतिपक्षी के वर्णन में भी है किन्तु वह मुख्य रस का बाधक नहीं रह गया है। इसी प्रकार यदि मेघनाथ की उक्ति धामन्यातिथय हो और उसके विरोध में राम की धोवस्त्रिनी उक्ति प्रस्तुत कर भी भाव तो मेघनाथ का वीरत्व राम के वीरत्व को धीर बहावपा ही।

निष्कर्ष यह है कि साधारणीकरण समस्त विभावादि का होता है यर्थात् माधव धामन्यव शरीरन संचारी तथा स्वाधी सभी साधारणीकृत व्यवस्था में उपस्थित हो जाते हैं। इनका साधारणीकरण होने का अविभाय यह है कि प्रेक्षक या सहृदय के मन में इनके प्रति धामन्य-स्वीकार यावत्ता धामन्य-स्वीकार परिहार का भाव नहीं रहता और धामन्य तथा माधव सामान्य कामिनी यावत्ता सामान्य पुरुष के रूप में उपस्थित होते हैं। सामान्य कामिनी या सामान्य

पुनः कहने का यह अभिप्राय नहीं है कि सीता सबकी पत्नी बन जाती है और सब उनसे रति प्रकट करते हैं। अर्थात् उन्हें देखकर सहृदय को पत्नीत्व का भाव होता है। जैसे 'मेघदूत' में मेघ से बात करने वाले बिरही यक्ष की बातों को सुनकर सहृदय के लिए मेघ मेघ भाव नहीं बना रहता। यद्यपि सब देवों के समान वह भी है ऐसा बोध उत्पन्न नहीं करता बल्कि यह बोध उत्पन्न करता है कि यह दूत है यद्यपि उसके योग्य है। उसमें दूतत्व की सिद्धि ही हमें काव्य का आनन्द दिला सकती है। यद्यपि सामान्य मेघ बनने से क्या बात ? इसी प्रकार सीता में समानानुसार पत्नीत्व भगिनीत्व बहुत्व आदि की सिद्धि ही उनका साधारणीकरण है। कामिनीत्व शब्द का प्रयोग तो भूतारत का ध्यान रखकर कर दिया गया है, यद्यपि प्रसंगों में यद्यपि कर्षण का आक्षेप पाठक को कर लेना चाहिए। पत्नीत्व आरण करने और सबकी पत्नी बन जाने में अन्तर है। पत्नीत्व का अभिप्राय है प्रेराक या सहृदय-भाव के मन में उसके आचार पर यह भाव उत्पन्न हो जाना कि पत्नी का रूप ऐसा होता है। पत्नी बन्धु, पुत्री आदि के आदर्श-रूप में उपस्थित होना ही सामान्य कामिनीत्व के रूप में उपस्थित होना है। उस समय हम यह नहीं कहते कि राम की पत्नी सीता का रूप ऐसा है बल्कि यह कहते हैं कि पत्नी का रूप ऐसा होता है और प्रमिता का रूप ऐसा होता है। इसीलिए आलोचना करते समय भी कहा जाता है 'सीता ने पतिव्रता भावी का रूप उपस्थित किया' यद्यपि 'सबमण के चरित्र से आनन्द की आदर्श स्थापना होती है। इस संबंधविहीन रूप के कारण ही हमारे मन में भी बड़ी भाव उत्पन्न होने लगता है और वह भाव हमारी ही अनुभूति होता है किसी के सम्मुख में नहीं होता। अतएव हम किसी भी साधारण्य नहीं करते केवल सबको साधारणीकृत रूप में ग्रहण करते हैं। साधारण्य बनने पर सीता को अपनी पत्नी रूप में देखना होगा और हम प्रकार सीता सबकी पत्नी के रूप में उपस्थित हो जायगी। हम आरण परिस्थिति में नहीं और भी बलाना कर भी है। साधारण्य का पक्षों पर रहने ही तब और दूरतः काश्चित् हो जायगा। वह यह कि सीता-यन राम का अनिपुण्यो का तथा राम यन सीता की रति किरणों की आस्वाद्य होगी थी। न न-सहृदय-न-साधारण्य रति' न-साधारण्य हो जायगी। अन्तुत इस मूल्य आध्यात्मिक रहस्य को न न-साधारण्य के कारण तथा उसे स्पष्ट व्यावहारिक रूप में उपस्थित करने की कठिनाई का कारण ही 'साधारण्य' शब्द का अन्वहार किया गया है। साधारणीकरण के इन रूप को समझ लेने से यह भी प्रकट हो जाता है कि स्वयं सहृदय भी साधारणीकृत यद्यपि वे उपस्थित होता है वह भी करते अनुचित न-साधारण्य

हैं ऊपर उठ जाया है। इस कार्य में उसकी सहायता उसकी वासनायत मूल प्रवृत्तियाँ उन प्रवृत्तियों का संस्कार सत्त्वोप्रेक की प्रधानता और प्रीति के प्रति सहज भावभीम आकर्षण करते हैं।

हम समझते हैं कि साधारणीकरण विभाषादि का धोता है इस बात का प्रयोजन यह बताया ही है कि प्रायः आसम्भन स्थायी तथा सचारी सभी साधारणीकृत रूप में उपस्थित होते हैं। वे शेष-काम प्रादि विधिपृष्ठाओं से मुक्त हो जाते हैं और सभीके समान भी अपनी अवस्थिति सीमाओं से मुक्त होकर समस्त प्राण भूमि पर अवस्थित होते हैं। ऐसी वसा में वह जानना चाहिए कि राम हों वा रावण सभी का साधारणीकरण होता है। वास्तव्य-बोध के अन्तर नाट्य में सीत-प्राण सबाबट प्रादि के द्वारा सहज ही सहृदय का मन बाबादि को साधारणीकृत अवस्था में देखने लगता है क्योंकि यह तो वह पहले से जानता ही है कि वह नाट्य देखने आया है वास्तविक जगत् में रहने नहीं आया है। यही साधारणीकरण की स्थिति है। इसीके पश्चात् सहृदय को ऐसी ध्यानमग्नता का अनुभव होता है कि वह सबसे असह्य केवल भाव-विशेष का ही आन्तरिक अनुभव करने लगता है और किसी विघ्न के प्रभाव में वह अनुमति ही रस कहलाती है। इस प्रकार हमारा विशार यह है कि साधारणीकरण के लिए कोई विशेष तैयारी करने की आवश्यकता नहीं रहती वह तो कवि-कर्म से उपस्थित होता है किन्तु साधारणीकरण होने पर भी यदि सहृदय के संस्कार प्रादि के कारण कोई विघ्न बना रह गया तो रसास्वादि नहीं हो पायगा। साधारणीकरण रसास्वादि की अनिवार्य शर्त नहीं है कि उसके होने पर रस अवश्य ही आयगा। उदाहरणत् मुक्तक काव्यों में भी साधारणीकरण का होना तो समझ है किन्तु रसात्मक का होना अनिवार्य नहीं है। यथा निम्न बोहे में 'मैं' सम्म कबीर विशेष के लिए नहीं सामान्य-बाणी के लिए आया है परन्तु उस साधारणीकृत रूप के रहते हुए भी वह बीड़ा रसमय नहीं कहा जा सकता

बुरा जो देखन में जाता बुरा न बीका कोय ।

जो बिल कोनों आपनो भुज्झता बुरा न कोय ॥ कबीर ।

अतएव साधारणीकरण सभी रसात्मक होता है, जब कोई विघ्न उपस्थित न हो गया हो भवना जब विभाषादि का सम्यक् वर्णन किया गया हो। साधारणीकरण के पश्चात् सम्यगता की उपस्थिति के लिए अन्तराय धृम्यता ही आवश्यक है। इस दृष्टि से देखें तो सहज ही यह कहा जा सकता है कि रावण पर क्रोध करते हुए राम के वर्णन के दृश्य में और राम पर क्रोध करते हुए रावण के

बर्तान के समय में हम पार्श्व धर्मान् विभाजित का साधारणीकरण तो दोनों दशाओं में होता है, किन्तु उनमें से किसी विरोध के प्रति कोई विधाय मायना यदि सहृदय के मन में पहुँचे तो साधारणीकृत व्यवस्था भी रसात्मकता को प्राप्त नहीं होती। यदि ऐसा न मानें तो बड़ी बड़बड़ी पड़ती है। जैसे पंचवटी में राम पर क्रोध करती हुई धूर्पणखा का साधारणीकरण न माना जाय और नाक कटने वाली धूर्पणखा का साधारणीकरण माना जाय तो इस सिद्धान्त में प्रीतिव्य कदाचित् ही बिखारा जा सकेगा। यही यही जो धर्मलला विधिष्ट बनी हुई है वह एक ही क्षण में साधारणीकृत कैसे हो जायगी ? जिसे हम यही एक विधिष्ट धूर्पणखा के रूप में देख रहे हैं वह नाक कटने की किम बाहू से सामान्य कामिनी हो जायगी ? इसी प्रकार जिस मिथुराज को हम यही एक सामान्य रूप में देख रहे हैं, वह रामकई के प्रति प्रत्येक करत ही प्रसाधारण कैसे हो जायगा ? हम तो समझते हैं इस समस्या का एक-मात्र समाधान यही है कि साधारणीकरण दोनों व्यवस्थाओं में स्वीकार किया जाय और तदनन्तर विष्णोपस्थिति के न रहने पर रसास्वाद्य स्वीकार किया जाय।

हम सम्भव में एक और निवेदन है कि यह कहना महत्त्वपूर्ण नहीं जान पड़ता कि शील-निरूपण के लिए साधारणीकरण का न होना ही युक्तियुक्त है धर्मान् रावण को कर दिखाने के लिए यह आवश्यक है कि उसका साधारणीकरण न हो। हमारा मत है कि इस प्रकार का विभाजन सदाया अनुपपन्न और अप्रतिष्ठ है। शील निरूपण तो धर्म्य तथा व्यतिरेक दोनों प्रकार से होना या हो सकता है। जैसे राम के अक्षय काम देवदर हम उनकी मुग्धता की प्रशंसा करते हैं और रावण का दुष्ट चरित्र देखकर उसे हम दुःशील कहते हैं। तु और तु तो वल भेद के सातक-मात्र हैं किन्तु हैं वे भी शील क ही पक्ष। इन दोनों रूप में शील का ही निरूपण मानना चाहिए।

हम स्थिति पर ध्यान दें तो प्रतीत होगा कि यह सहृदय-मामास्य के एक ही भाव धूमि पर उपस्थित होने का भी विरोध नहीं है क्योंकि यदि राम के रूप को देखकर सहृदय-भाव को एक-सी अनुभूति होती है तो रावण के चरित्र में भी उसी एक ही प्रकार की अनुभूति उनमें जायग होती है। बोन बहना कि रावण का बिज देखकर तो सहृदयों में भी किसी को उसके प्रति प्रिया होती है और किसी को उसके प्रेम। यदि यह स्वीकार किया जा सकता है तो यह भी मानना पड़ेगा कि सब नाम का रूप देवदर भी सहृदय एक ही स्तर पर प्रतिष्ठित न होने होते क्योंकि जी रावण के रूप में उत्तमिग हागे हैं वे राम के रूप में बना कैसे उत्तमिग हागे ? इस प्रकार साधारणीकरण दोनों पार्श्वों का

धीर दोनों ध्वस्तभावों में होता है धीर धीन-निरूपण में उससे कोई बात उपस्थित नहीं होती और न सङ्ख्य-सामान्य को साधारणीकृत ध्वस्ता में जाने में ही बुद्धिमा होती है ।

अपनी इस स्थापना के पश्चात् अब हम हिन्दी तथा अन्य देशीय भाषाओं के साधारणीकरण-सम्बन्धी विचारों का विश्लेषण करना आपायें हास्य तथा भावोंगे । हिन्दी में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण मठ स्व अम्य हिन्दी-अलक आपायें सुक्त का ही माना जाता है अतएव उनके और साधारणीकरण मठ को प्रस्तुत करते हुए उही प्रसंग में हम अन्य विचारों को भी उद्धृत करेंगे ।

आचार्य सुक्त ने साधारणीकरण-सम्बन्धी अपने विचार कई लेखों में बिचरे रूप में प्रस्तुत किए हैं उनके अध्ययन से प्रतीत होता है कि वे कवि सङ्ख्य पात्र और भाव सभी का साधारणीकरण मानते हैं और इनमें सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण आत्मजन को ही मानते हुए उहीके साधारणीकरण पर कई बार बोर बैठे हैं । इस प्रसंग में वे कभी-कभी आत्मजनत्व-वर्म के साधारणीकरण का सिद्धान्त प्रस्तुत करते हैं और कभी आत्मजन का साधारणीकरण तथा आध्य के आत्मजातत्व मानते हैं । उनकी यह भी बातें हैं कि काव्य में बसित पात्र तो सबैक विशेष ही रहता है और कल्पना में भी विशेष पाता है किन्तु वह ऐसे रूप में उपस्थित किया जाता है कि आध्य के भाव के आत्मजन के समान ही वह सङ्ख्य के भावों का भी आत्मजन हो जाता है उनमें भी उनकी भावों का प्रवेश करता है जो भाव आध्य के उसके प्रति होते हैं । सुक्त की भी बातें हैं कि वहाँ ऐसी स्थिति नहीं आती वहाँ भी एक प्रकार का साधारणीकरण होता है जिसमें कवि के भाव से हमारा जातत्व होता है । ऐसे स्थलों में कवि की दृष्टि धीन-निरूपण की और रहती है और आध्य के लिए जो आत्मजन है, वही सङ्ख्य का भी आत्मजन नहीं बनता अपितु आध्य के प्रति ही हमारा कोई-न-कोई ऐसा भाव उत्पन्न होता है जो उसके प्रति कवि में भी रहा होना । इस अवस्था में भी एक प्रकार का रस तो पाता है किन्तु वह मध्यमकोटि का होता है । काव्य में इसका भी महत्त्व है नमोकि कवि का काम सर्वत्र और सर्वत्र रस-न्याय करना ही नहीं होता वही नहीं होता कि वह विधावादि की योजना करके पूर्ण रस के पैर में ही पड़ा रहे बल्कि गरिबों को स्पष्ट रूप से रसना भी उहीका कार्य होता है और इसके लिए उसे पूर्ण रस का मोह भी त्यागना पड़ता है । सारांश में सुक्त की के मत की इसी प्रकार रस का सकता है किन्तु उही उन्ही के बर्णों में प्रस्तुत करना विशेष उपयोगी

होया । प्रत्यक्ष ध्याये हम कर्मका उगके मत को उद्धृत कर रहे हैं ।

मुक्त भी काव्य में ध्यात्मजन को ही मुख्य मानते हैं । वे यह पूर्णतया स्वीकार करते हैं कि 'रसात्मक अनुभूति के दो मसाले ठहराए गए हैं (१)

धनुभूति-काल में अपने व्यक्तित्व के संबंध की भावना का परिहार और (२) किसी भाव के ध्यात्मजन का रणिकरण और सहृदय-भाव के साथ साधारणीकरण धर्माध्यात्मिक आत्ममन्त्र-धर्म के प्रति सारे सहृदयों के हृदय में उसी भाव का उदय । १

इसीको समझते हुए उन्होंने कहा है 'विभावाविशामान्य रूप में प्रतीय होते हैं इसका तात्पर्य यही है कि 'रसमध्य पाठक के मन में यह भेद भाव नहीं रहता कि ये ध्यात्मजन मेरे हैं या दूसरे के । बोझी बेर के लिए पाठक या श्रोता का हृदय भोक का सामान्य हृदय हो जाता है ।' २ अर्थात्—साधारणीकरण का अर्थिभाव यह है कि किसी काव्य में वर्णित ध्यात्मजन केवल भाव की स्मृति करने वाले पात्र —आश्रय—का ही ध्यात्मजन नहीं रहता बल्कि पाठक या श्रोता का भी—एक ही नहीं बनेक पाठकों और श्रोताओं का भी ध्यात्मजन हो जाता है । प्रत्यक्ष उस ध्यात्मजन के प्रति व्यक्तित्व भाव में पाठकों या श्रोताओं का भी हृदय क्षीन होता हुआ उसी भाव का रसात्मक अनुभव करता है । तात्पर्य यह कि रस-वस्था में अपनी पुष्पक सत्ता की भावना का परिहार हो जाता है अर्थात् काव्य में प्रस्तुत विषय को हम अपने व्यक्तित्व से संबंध रूप में नहीं देखते । अपनी मोह-क्षेम-वासना की छपाचि से प्रत्यक्ष हृदय द्वारा ग्रहण नहीं करते बल्कि निर्विरोध गुंज और मुक्त हृदय द्वारा ग्रहण करते हैं । इसीको पाश्चात्य समीक्षा-पद्धति में अहं का विसर्जन व निःसंगता (Impersonality & detachment) कहते हैं । इसीको बाहे रस का लोकोत्तरत्व या ब्रह्मानन्दसहोदरत्व कहिए, बाहे विभावन-व्यापार का असौकरत्व । असौकरत्व का अर्थिभाव इस मोह से संबंध न रखने वाली कोई स्वर्गीय विभूति नहीं है । इसीलिए जब तक किसी भाव का कोई विषय इस रूप में नहीं लाया जाता कि वह सामान्यतः सबके उसी भाव का ध्यात्मजन हो सके तब तक रस में पूर्णतया लीन करने की ध्वनि उसमें नहीं रहती । ३

१ र भी पृ १२५-२६ तथा ३ २ ।

२ यही पृ २७ ।

३ यही पृ २६६-६७ ।

४ यही पृ २६२ ।

५ यही पृ २७ २७ ।

सुखसमी धामम्बन के साधारणीकरण को घोर अधिक स्पष्ट करते हुए कई घोर प्रश्नों पर विचार करने लगते हैं। ये प्रश्न हैं धामम्बनत्व-बर्म का साधारणीकरण व्यक्ति-विशेष घोर सामान्यता प्रभाव का साधारणीकरण यचना सत्ता का एव रस के भिन्न स्तर प्राप्ति। ये सभी प्रश्न एक ही केन्द्र धामम्बन से जुड़े हुए हैं। सुखसमी बैसे कि कहा या बुझा है यह मानते हैं कि धामम्बन का कवि द्वारा प्रस्तुत रूप ऐसा होना चाहिए कि जो आश आशय का उसके प्रति है सङ्ख्य में भी उसीकी अनुमति प्राप्त हो सके। अतएव धामम्बन के साधारणीकरण का अभिप्राय है उसके स्वल्प का साधारण हो जाना। स्वल्प के इसी साधारणीकरण के कारण सुखसमी को कहना पड़ा है “इससे सिद्ध हुआ कि साधारणीकरण धामम्बनत्व-बर्म का होता है।”^१ काव्य में परिस्थिति के अनुकूल आशय तथा धामम्बन बरसते हैं एक बार निश्चित नहीं कर दिए जाते। कभी राम राबल पर क्रोध करते हैं और कभी राबल राम पर अतएव केवल धामम्बन न कहकर धामम्बनत्व-बर्म का साधारणीकरण मानना अधिक स्पष्टता के लिए उचित ही है।

सुखसमी की इस स्थापना के परिणामस्वरूप उन्हें अपना विशेषण दूसरी शिक्षाओं में भी लेके देना पड़ा। उनके सामने यह प्रश्न उपस्थित हो गया कि ‘साधारणीकरण स्वल्प का होता है, व्यक्ति वा वस्तु सामान्य और विशेष का नहीं। यचना उन्हें कहना पड़ा कि “साधारणी प्रभाव और व्यक्ति करण प्रभाव का होता है सत्ता या व्यक्ति का नहीं।”^२

और इस प्रकार यह समझने की आवश्यकता हुई कि व्यक्ति के विशेष रहने का उनका अभिप्राय क्या है और साधारणीकरण में उसकी संभावना कहीं तक की जा सकती है। उन्होंने बताया कि “काव्य का विषय सदा ‘विशेष’ होता है सामान्य नहीं। यह ‘व्यक्ति’ सामने आता है ‘जाति’ नहीं। ऐसा इसलिए कि ‘अनेक व्यक्तियों के रूप-बुण आदि के विशेषण द्वारा कोई बर्म या जाति ठहराना बहुत-सी बातों को लेकर कोई सामान्य सिद्धान्त प्रतिपादित करना यह सब तर्क और विज्ञान का काम है—निश्चयपरिमका बुद्धि का व्यवसाय है। काव्य का काम है कल्पना में ‘चित्र’ (images) या मूर्त भावना उपस्थित करना बुद्धि के सामने कोई विचार (concept)

१ र सी पु ३१२।

२ वही पु २५५।

३ वही पु २५६।

४ वही पु ३१।

माना नहीं। 'बिम्ब' अब होगा तब विशेष या व्यक्ति का ही होगा सामान्य या जाति का नहीं।^१ इस सिद्धान्त का तात्पर्य यह है कि कुछ काव्य की उक्ति सामान्य तत्त्व-अर्थन या सिद्धान्त के रूप में नहीं होती। यद्यपि 'यदि कहा जाय कि क्रोध में मनुष्य बावना हो जाता है' तो यह काव्य की उक्ति न होगी। काव्य की उक्ति तो किसी अल्प मनुष्य के कुछ बर्णों और अल्प केषाधों को वर्णना में उपस्थित कर देती। वर्णना में जो कुछ उपस्थित होना वह व्यक्ति या वस्तु-विशेष ही होना। सामान्य या जाति की तो भूत भावना हो ही नहीं सकती।^२ यही कारण है कि भारतीय काव्य-रटि भिन्न-भिन्न विधियों के भीतर से सामान्य के उद्घाटन की धार बराबर रही है। किसी न किसी सामान्य के प्रतिनिधि होकर ही विशेष हमारे यही काव्यों में पाते रहे हैं।^३ इस समस्त विवेचन का सारांश पुनर्मनी के अपने ही शब्दों में इस प्रकार दिया जा सकता है। विभाकारि साधारणतया प्रतीय होते हैं इस कथन का अभिप्राय यह नहीं है कि रसानुसृति के समय ओता या पाठक के मन में सामान्य आदि विधय व्यक्ति या वस्तु की भूत भावना के रूप में न आकर सामान्यत व्यक्ति-भाव या वस्तु-भाव—जाति—के धर्म-संकेत के रूप में पाते हैं। साधारणीकरण का अभिप्राय यह है कि पाठक या श्रोता के मन में जो व्यक्ति विशेष या वस्तु-विशेष पाती है वह जैसे काव्य में बलिष्ठ 'माध्य' के भाव का प्रत्यक्ष होती है वैसे ही जब सहस्र पाठकों या श्रोताओं के भाव का प्रत्यक्ष हो जानी है। जिस व्यक्ति-विशेष के प्रति किसी भाव की वर्णना कवि या वाच करता है पाठक या श्रोता की वर्णना में वह व्यक्ति-विशेष ही उपस्थित रहता है।

पुनर्मनी के इन विवेचन को उदाहरण करें तो उनके शब्दों में पुन कहा जा सकता है कि 'जैसे किसी काव्य में यदि धीरनन्दन की ओर निष्ठुरता और करुणा वर सिताबो के भीतरा क्रोध का वर्णना हो तो पाठक का रसात्मक मोक्ष धीरनन्दन नामक व्यक्ति ही पर हुआ औरनन्दन से अलग किसी धारा विन सामान्य भूति पर नहीं। रोड रम की अनुभूति के समय रहना धीरनन्दन की ही रहेगी किसी भी निष्ठुर या कर व्यक्ति की सामान्य ओर भूषणो भावना नहीं। पाठक या श्रोता के मन में यह रहस्य यही घायना कि धीरनन्दन सामने

१ र. पी. पृ. ११।

२ बरी पृ. ११०-१११।

३ बरी पृ. १२३।

४ बरी पृ. १११-११२।

होता तो उसे खूब पीटते ।^१ इसके प्रतिरिक्त युक्तजी की मूर्ति भी बाराणसी
है कि कमो-कमी ऐसा भी होता है कि पाठक या श्रोता की मनोकृति या
संस्कार के कारण बहिष्कृत व्यक्ति-विशेष के स्थान पर कल्पना में उसीके समान
वर्णनाली कोई मूर्ति-विशेष या जाती है । जैसे यदि किसी पाठक-या श्रोता का
किसी सुन्दरी से प्रेम है तो शृंगार रस को फुटकल उभिनगी सुनने के समय वह
रहकर आत्ममग्न-रूप में उसको प्रेयसी की मूर्ति ही उसकी कल्पना में धार्यगी ।
यदि किसी से प्रेम न हुआ तो सुन्दरी की कोई कल्पित मूर्ति उसके मन में
धार्यगी । कहने की आवश्यकता नहीं कि यह कल्पित मूर्ति भी विशेष ही होती
—व्यक्ति की ही होती ।^२

इससे पूर्व की हम युक्तजी के मन की समीक्षा प्रस्तुत करें इस सम्बन्ध में
ध्यान दो एक बातों की धीरे ध्यान लेना धीरे उपयोगी होगा । युक्तजी ने
आत्ममग्न पर सात बल डेकर रसानुसूति को कोटियों
तादात्म्य में विभाजित कर दिया है और यह स्थापना की है
मध्यम वशा कि “साधारणीकरण के प्रतिपादन में पुराने धारकों
ने श्रोता या पाठक और धार्य—आत्ममग्नता करने
वाला पात्र—के तादात्म्य की अवस्था का ही विचार किया है, जिसमें आत्म
किसी काव्य या नाटक के पात्र के रूप में आत्ममग्न रूप किसी दूसरे पात्र के
प्रति किसी बात की व्यवस्था करता है और श्रोता—या पाठक—उसी भाव का
रस-रूप में अनुभव करता है । पर रस की एक भीची अवस्था धीरे है जिसका
हमारे वहाँ के साहित्य-ग्रंथों में विवेचन नहीं हुआ है । उसका भी विचार करना
चाहिए । किसी भाव की व्यवस्था करने वाला कोई क्रिया या व्यापार करने वाला
पात्र भी धीरे की दृष्टि से श्रोता या दर्शक के किसी भाव का—जैसे बड़ा व्यक्ति
बूढ़ा रोप आत्ममग्न अनुसूत या अनुसूत का—आत्ममग्न होता है । इस वशा में
श्रोता या दर्शक का हृदय उस पात्र के हृदय में धन्य रहता है—मनोत् श्रोता
या दर्शक उसी भाव का अनुभव नहीं करता जिसकी व्यवस्था पात्र अपने धार्य
भाव के प्रति करता है, बल्कि व्यवस्था करने वाले पात्र के प्रति किसी धीरे ही
भाव का अनुभव करता है । वह वशा भी एक प्रकार की रस-रसा ही है—
यद्यपि इसमें धार्य के साथ तादात्म्य धीरे उसके आत्ममग्न का साधारणी
करण नहीं रहना । जैसे कोई कोची या खूर प्रकृति का पात्र यदि किसी निर
पराय या धीरे पर क्रोध की प्रवृत्ति व्यवस्था कर रहा है तो श्रोता या दर्शक के
१ र की पृ २२२-२२३ ।
२ वही पृ २२२ ।

मन में क्रोध का रसात्मक संचार न होना बल्कि क्रोध प्रदर्शित करने वाले उस पात्र के प्रति घमण्डा हुआ भाव का भाव समेकना । ऐसी रसा में आश्रय के साथ साधारण्य या सहाय्यमूर्ति न होनी बल्कि भोला या पाठक उक्त पात्र के चील-शृंग या प्रवृत्ति-शृंग के रूप में प्रभाव ग्रहण करना और यह प्रभाव भी रसात्मक ही होना । पर इस रसात्मकता को हम मध्यम कोटि की ही मानेंगे । ^१

इसी प्रसंग को धार्य बड़ने हुए गुप्तजी ने कवि के साथ साधारण्य की प्रस्थापना करते हुए कहा है कि हम रसा में भी एक प्रकार का साधारण्य और साधारणीकरण होता है । साधारण्य कवि के उस साधारण्य और कवि प्रभाव के साथ होता है जिसके अनुकूल वह पात्र का स्वरूप संवर्धित करता है । जो स्वरूप कवि अपनी कल्पना में लाता है उसके प्रति उसका कुछ-न-कुछ भाव अवश्य रहता है । वह उसके किसी भाव का आत्ममग्न अवस्था होता है । अतः पात्र का स्वरूप कवि के जिस भाव का आत्ममग्न रहता है पाठक या श्रोता के भी उसी भाव का आत्ममग्न भाव हो जाता है । वही कवि किसी वस्तु जैसे—हिमालय विष्णु-टवी या अविन का केवल चित्रण करके छोड़ देता है वही कवि ही आश्रय के रूप में रहता है । उस वस्तु या व्यक्ति का चित्रण वह उसके प्रति कोई भाव रख कर ही करता है । उसीके भाव के साथ पाठक या श्रोता का साधारण्य होता है उसीका आत्ममग्न पाठक या श्रोता का आत्ममग्न हो जाता है । ^२

कवि-रूप योजना का काम्य में महत्त्व है और कवि-रूप योजना के महत्त्व को स्वीकार करने का सामर्थ्य है स्वयं कवि के महत्त्व को स्वीकार करना । अतः गुप्तजी ने उस और ध्यान आकर्षित करने हुए कहा है कि पात्र का चित्रण करने में भी भाव के विषय के सामान्यता की ओर जब कवि की दृष्टि रहेगी तभी यह साधारणीकरण हो सकता है । ^३ इसीलिए वह 'आत्ममग्न का नाम जाना आवश्यक का प्रयोग करते हैं । गुप्तजी कवि के दो रूपों की ओर ध्यान दिनाते हुए कहते हैं— एकदा कवि उसी व्यक्ति या वस्तु का स्वरूप बनाना में आया जिसके प्रति उसकी किसी प्रकार की अनुभूति होती । पात्र द्वारा भाव की व्यंजना करने में कवि के दो रूप होते हैं—सहज और धारोन्मि । यदि व्यक्ति रचित जाने वाले भाव का आत्ममग्न सामान्य है—ऐसा है जो अनुभूति भाव के बिना भी वही भाव उद्भूत हो सकता है—तो नमजना चाहिए कि

१ र की ५ ३१४ ।

२ वही ५ ३१४ ।

३ वही ५ ६ ।

कवि उसे घपने सहज रूप में प्रकट कर रहा है—जैसे राजा के प्रति राम का श्रेय । यदि व्यंजित किया जाने वाला भाव ऐसा नहीं है तो समझना चाहिए कि वह उसे आरोपित रूप में प्रकट कर रहा है जैसे राम के प्रति राजा का श्रेय । आरोपित भाव कवि अनुभव नहीं करता कल्पना द्वारा लाता है । आश्रय की स्थिति में घपने को समझकर आत्मस्मरण के प्रति कवि भी यदि उसी भाव का अनुभव करता है जिस भाव का आश्रय करता है तो कवि उस भाव का प्रदर्शन सहज रूप में करता है । यदि कविका भाव उदासीन है या धनोचित्य ज्ञान के कारण विरक्त है तो आश्रय के भाव का प्रदर्शन वह केवल आरोपित या आहार्य रूप में करता है ।^१

उक्त आरोपित तथा वाची अनुसृति को ही युक्तबी आश्रय मध्यकोटि की रस-वधा कहते हैं किन्तु उनका वास्तविक अर्थिप्राय 'रसाभास भावाभास' की वधा है । ऐसा स्वयं उनके शब्दों से उस समय प्रकट हो जाता है जब इस वर्णन के साथ ही वह कहते हैं कि 'ऐसे स्वयं पर रसाभास वा भावाभास ही मानना चाहिए । वस्तुतः युक्तबी काव्य के वास्तविक स्वल्प की रसा के लिए यह पूर्णतया उपयुक्त समझते हैं कि 'कवि के लिए यह आवश्यक नहीं कि वह सर्वत्र पूर्ण रस ही लाया करे ।^२ पूर्ण रस की सिद्धि के लिए वे कवि बहिष्ठ पात्र तथा सहृदय तीनों हृदयों का समन्वय आवश्यक मानते हुए कहते हैं 'वही आचार्यों ने पूर्ण रस माना है वही तीन हृदयों का समन्वय चाहिए । आत्मस्मरण द्वारा भाव की अनुसृति प्रथम तो कवि में चाहिए फिर उसके बहिष्ठ पात्र में और फिर श्रोता या पाठक में । इसकी सिद्धि तभी हो सकती है जब कवि में कवित्व भी हो और सहृदयत्व भी । इसीलिए युक्तबी का कथन है कि कवि को 'कलातिपुष्ट' और 'सहृदय' दोनों होना चाहिए । 'कलातिपुष्ट' और 'सहृदयता' दोनों एक ही वस्तु नहीं हैं ।^३ इस साधारणीकरण की वास्तविक सिद्धि के लिए युक्तबी 'कवि में लोक-हृदय की पहचान की शक्ति का होना आवश्यक मानते हैं ।

आचार्य युक्त के इस सिद्धान्त की पूरी तरह वैध तो यह बात होना कि वह बिनाबाहि सभी का साधारणीकरण मानकर भी आत्मस्मरण पर बल देने

१ र नी पु ६१ ।

२ वही पु ६१ ।

३ वही पु ६३ ।

४ वही पु ६६ ।

५ वही पु ६६ ।

गुरुजी के मत की समीक्षा और हमारा मत

के कारण विभिन्न जगहों में बढ़ गए हैं। इसी कारण साधारण और व्यक्ति-विशिष्टता का प्रश्न उपस्थित हुआ है।

गुरुजी ने ध्यानम्भन को इतना अधिक महत्व दिया है कि उनके इन सब निष्कर्षों से ध्यान हटकर केवल ध्यानम्भन ही समीक्षा के सम्मुख रह जाता है। इसीलिए पं. रामकृष्ण मिश्र ने ध्यापत्ति करते हुए कहा है कि क्या रसोद्भाव में ध्यानम्भन ही ध्यानम्भन है? यदि अनुभाव विपरीत हो तो? शोकानुरूप्यता को तान-मय में भ्रम पर चाना पाते दल सभी शोकप्रसन्न हो सकते हैं? यहाँ तो शोक का ध्यानम्भन नहीं बल्कि ध्यानम्भन है और उसके साधारणीकरण भी होता है। पर उनके अनुभाव में सभी का साधारणीकरण नहीं हो सकता। यद्यपि केवल ध्यानम्भन का ही नहीं सभी का साधारणीकरण आवश्यक है।

इन ध्यापत्ति में दो बातें धटपटी दिखाई देती हैं। एक तो यह कि शोकानुरूप्यता का रूप बिना शोकोपपन्न अनुभावों के कहा ही कैसे जाया। इस बात को ध्यान में निजान दिया गया है। यदि कोई बात यथ पर ध्यान करे हाथ कम लगा होठ दबाता तिमकता दूम्प छाँवों से देखता और धनित दिखाई देगा सभी वह शोचप्रसन्न या शोकानुरूप्यता कहलायगा। यदि वह जाना भी गायगा जैसा कि निम्नोक्त में कहा होगा है। तो भी उनके धर्म अनुभाव शोक जाग्रत करते रहेंगे और स्वयं उसका जाना भी विषाद में रचित होगा। यदि वह हँस-हँसर प्रेम की लयी-लगा या बिना जाने में हठारने लगे और उनके धर्म शोचोपपन्न अनुभाव भी प्रकट न हों तो धर्म ही बने भी शोक का ध्यानम्भन नहीं बनाया जा सकेगा। इसी बात यह कि गुरुजी के गुरे निजामों पर ध्यान दिया जाता तो केवल ध्यानम्भन के साधारणीकरण को ही गुरुजी की माग्यता के रूप में उपस्थित न किया जाता। इस दिशा प्राप्त है कि गुरुजी ध्यानम्भन की सबसे मुख्य तो मानते हैं किन्तु धर्मों को धर्मोपपन्न नहीं करते बल्कि उनका भी साधारणीकरण मानते हैं। अन्तर्गत कहा ही है 'आप और विचार दोनों वर्षों के माग्यता के बिना गुरे और लक्ष्मी रत्नानुभूति हो नहीं सकती।' ११ किन्तु गुरुजी के मत में वास्तविक भुक्ति प्राप्त है ध्यापय के साथ साधारण्य मिश्रण का प्रतिपादन करने के कारण। उस स्थान पर गुरुजी इस बात का समाधान नहीं कर सकते कि किसी काय में विभिन्न जीवा के प्रति राम के प्रति भाव के समय यदि हम राम में साधारण्य कर बैठेंगे तो जीवा का वासी कर

१ र वा ४ पृ १०१।

२ र भी पृ २६७।

में प्रहस्य करने से कैसे बचें रहेंगे ? राम का सीता के प्रति रति भाव तो हमारा ही रति भाव हो जायगा । अर्थात् रामप्रिया निरवप्रिया बन जायेंगी । सुखसखी ने अपने भावसंवाद को राम और रावण तक ही सीमित कर दिया वह जोष की व्यवस्था करने वाले पाशों पर ही विशेष ध्यान बनाए रहे और शृंगार से बचने की बगकी प्रयत्नशीलता ने इस स्थिति को उनके सामने से मुक्त कर दिया । शृंगार की चिन्ता भी उन्होंने की तो मुक्तकों के प्रथम में ही और वहाँ भी कल्पित प्रवक्ता मिनी प्रेमिका की मूर्ति उपस्थित कर बैठे । वहाँ तक कल्पित मूर्ति का प्रसंग है वह साधारणीकृत मूर्ति से इतर नहीं है । क्योंकि अपने-पराये से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है । किन्तु निच प्रेयसी की मूर्ति का या जाना किसी भी प्रकार साधारणीकरण का साधक नहीं हो सकता । इसी प्रकार सुखसखी द्वारा दिया गया श्रीरंगभेष का उदाहरण भी हमारी दृष्टि में मुक्तिवृत्त नहीं जान पड़ता । यदि सहृदय को यह अनुभव होने लगे कि श्रीरंगभेष होता तो उसे खूब पीटते तो उसका स्व-सम्बन्धी ज्ञान मिथ्या सिद्ध हुए बिना न रहेगा और जोष का रसात्मक नहीं लौकिक अनुभव ही होगा । श्रीरंगभेष का नाम-रूप विमुक्त हुए बिना साधारणीकरण की कोई सम्भावना नहीं है । हमारा यह निश्चित मत है कि रसानुवृत्ति से पूर्व इस व्यक्ति-विशिष्टता का विनाश अवश्य हो जाता है और तब ब्रह्मा कि प्राचार्यों ने कहा है सुख भाव का हमें अनुभव हुआ करता है । रस-वशा एक पहुँचने के लिए बिना स्थितियों से धुवरना पड़ता है, बलका हम पहले ही वर्णन करते हुए बता आए हैं कि पहले-पहल हमें व्यक्ति-विशिष्टता का ज्ञान प्रवस्य रहता है और यह भी जोष रहता है कि यह भाव प्रभु का प्रभु के प्रति है किन्तु इस स्थिति में हम दीर्घकाल तक नहीं रहते और एक स्वाभाविक और प्रजात कम से 'अत्यन्तभेदव्याप्य' से व्यक्ति-विशिष्टता का शीघ्र होकर केवल भाव प्रतिष्ठित हो जाता है । इस क्रम को हम सूक्ष्मतया नहीं जान पाते अतएव यह समझने के लिए भले ही कहा जाय कि व्यक्ति तो विशेष ही रहता है और कल्पना में प्रभु मूर्ति उपस्थित होती है किन्तु वास्तविक बात तो इसके विपरीत ही है, और इतनी ही है कि व्यक्ति-विशिष्टता केवल अस्त-मान के लिए रहती है और फिर हम व्यक्ति-सम्बन्ध से वृथ्वा केवल प्रवर्तित भाव की अपने में उद्बुद्धावस्था का अनुभव करते हैं । इस वशा में वह केवल हमारा भाव होने के कारण और व्यक्ति-निरपेक्ष रहने के कारण ही साधारणीकृत कहा जाता है किन्तु वास्तव्य करके किसी का हम पर आरोप नहीं करा देता । वस्तुतः विस्मय ने जो उपश्रित की बात कही है वह केवल वह समझने के लिए कि प्रसाधारण भावों में भी किस प्रकार सामान्य सहृदय की अनुवृत्ति एक हो सकती

है। **॥** केवल अनुभूति की साम्रता प्रकट करने के लिए ही कही गई बात पड़ती है। समित्तबलुत प्राप्ति में जो 'समसीधन की बात कही है वह भी ताशारम्भ की स्थापना के लिए नहीं कही गई है। वह भी धारामानुभूति में सीमता को चोदित करने के लिए ही है। किसी बिन्दु के प्रति किसी बिन्दु याव की अनुभूति बताने के लिए नहीं।

जहाँ तक कवि का सम्बन्ध है उस सम्बन्ध में पुनः की बात यह निश्चय स्वीकार किया जा सकता है। धारमप्रसारण ही मुख्य है धारम विकास **॥** कवि अपनी अनुभूति को ही दूसरे तक पहुँचाना है और इसलिये वह स्वयं एक रूप में कवि और दूसरे में सहृदय बना रहता है। कवि वह केवल वर्णन के कारण कहलाता है अथवा वह भी सहृदय ही है। इसीलिए कहा भी गया है "वसिष्ठु सामाजिकमुस्य एव"। कवि और सामाजिक सामाजिक होकर एक ही स्तर एक ही भावभूमि पर उपस्थित हो रस नाम करते हैं। कवि की सरसता ही सामाजिक की अपनी सरसता को उभारती है। दूसरी ओर यह भी मन्त्र है कि जिस प्रकार नीरस व्यक्ति वाक्य का आनन्द लेने में असमर्थ रहता है उसी प्रकार यदि कवि भी नीरस हुआ तो उसकी रचना भी रसवाहिनी न हो सकेगी। अतएव कवि को कवि बनने के लिए पहले सहृदय बनना होगा और "सीमित" मात्र हृदय की पहुँचाने की आवश्यकता है। फिर भी यह कहना उचित न होगा कि कवि और सहृदय का इन बिन्दु पर पहुँचना ही साधारणीकरण है क्योंकि साधारणीकरण का सम्बन्ध प्रधानतः सामान्य विभागाधिक है। वे ही हमारे लिए साधारण अथवा व्यक्ति-वैशिष्ट्यपूर्ण रहते हैं और उन्हींसे यह कह है कि हम उनके प्रति या तो धारमरस-भाव के रस जागें या वरसतन्त्र-भाव में। यह भी ठीक है कि कवि का भी स्वयंभूत में मूढ होने के कारण साधारणीकरण होता है और सहृदय का भी विलुप्त वह सहृदय क वस्तु में विभागाधिक के साधारणीकरण से ही उपस्थित हो पाता है। बिना उनके साधारणीकरण हुए साधारण सम्बन्ध ही नहीं है।

यह प्रतीत रह जाता है कि वह बात जिससे सम्बन्ध में सुबोध की है अपना कोई मन उपस्थित नहीं किया है। यह के सम्बन्ध में प्रसार भी है भारतीय विचारों का उत्प्रेष करने हुए बनाया है कि नहीं वे भी रसाभुक्ति मार्ग जानी है और वह उनमें सम्बन्ध है। उसका कारण है कि साधारण के साधारण पर विवेचना करने में कहा जा सकता है कि साधारण ही केवल सामाजिकी का ही ज्ञान है। नहीं को उसमें क्या? साधुनिक रसमन्त्र का एक रूप कहना है कि 'अतः का साधारण अनुभूति की धारण्यवता नहीं। मन्त्र में हम बाह्य विचार (विचार-धारा) के 'सार

गूढ-से-गूढ भावों का अभिनय कर लेते हैं। यही विचार भारतीय रसमन्त्र के प्राचीन संश्लेषकों में भी हुआ था। इसी तरह एक पक्ष कहता था—‘अद्यापि रसनाभ्य ध्वनि केचिदनुभूयते तदभावे नत किञ्चित् रसं स्वयते नट’। अर्थात् नट को आस्वाद्य तो होता ही नहीं इसलिए श्रोता भी क्यों न अभिनयो-पयोनी रस माना जाय। यह कहना ध्वनि है कि श्रोतास्य समसाध्यत्वात् नते येतदवर्तमानम् अद्यापि रसा नाभ्य न आन्तस्तत्र मुच्यते। राग का अभाव गतों में होता है। श्रोता का अभिनय असम्भव है। गतों में तो किसी भी आस्वाद्य का अभाव है इसलिए काल रस भी अभिनीत हो सकता है इसकी आवश्यकता नहीं कि नट परम श्रोता संवत्त हो ही। किन्तु साधारणीकरण में रस और आस्वाद्य की यह कमी मानी नहीं गई। क्योंकि भारत में कहा है कि

इन्द्रियार्थस्य धनसा भक्ष्यते ह्युभाभित् ।

नयेतिह्यमनः किञ्चिद्विषयं यन्नेतुम् ॥१४३॥

इन्द्रियों के धर्म को मन से भावना करनी पड़ती है। अनुभाषित होना पड़ता है। क्योंकि धर्ममनस्क होने पर विषयों से लक्ष्मण सम्बन्ध ही छूट जाता है। फिर तो मित्र संघातरोगाया बाल्येलाकुललोचना। कुर्वन्ति नर्तकी हर्षप्रिया भववैलक्ष्ये तस्मिन् २१३। इन रोमांच आदि छात्तिक अनुभावों का पूर्ण अभिनय असम्भव है। भारत में तो और भी स्पष्ट कहा है—‘एवं बुध परं भाव सोऽस्मीति मनसा स्वरत्’। बाल्यवलीलापतिनिश्चैडानिश्च तन्मात्रेत् । १३ १४। अब यह भाव लेना पड़ेगा कि रसानुभूति केवल सामाजिकों में ही नहीं प्रत्युत गतों में भी है। ही रस-विश्लेषना में भारतीयों ने कवि को भी रस का भावी माना है। अभिनवगुप्त स्पष्ट कहते हैं ‘अविपत्तसाधारणी घृतसंविम्बुनख काव्यपुरस्सरः नाभ्यव्यापारः सौख्यं संवित् परमार्थतो रस’। (ध भा १ अध्याय)। कवि में साधारणीभूत को संवित् है, चैतन्य है वही काव्य पुरस्सर होकर नाट्य-व्यापार में नियोजित करता है वही घृत संवित् परमार्थ में रस है। अब यह ग्रहण में अनुमान किया जा सकता है कि रस विश्लेषना में संवित् का साधारणीकरण विकृत है। कवि गत और सामाजिक में वह प्रत्येक भाव से एकरस हो जाता है।

इस सम्बन्ध में हमारा एक ही निवेदन और है। वह यह कि कवि गत और सङ्घर्ष हीनो की स्थिति में परस्पर बुद्ध अन्तर विचार पड़ता है। कवि और सङ्घर्ष तो सङ्घर्ष की एकता के कारण स्थिति-विशेष की रसानुभूति प्राप्त करके साधारणीभूत अवस्था में उपस्थित हो सकते हैं किन्तु गतों की

स्थिति इन दोनों में इस बात में भिन्न है कि नट जिस पात्र का अभिनय करता है अपने को उसी रूप में डाल लेता है। उद्बुद्ध तथा कथि के समान उसकी स्थिति ऐसी नहीं है कि रात्रि का अभिनय करते हुए भी वह अपने को रात्रि न समझे। नट की यह विशेषता है कि अपने अभिनय की चरम सफलता के हेतु अपनी व्यक्तिगत स्थिति का ध्यान न रखकर और पात्र की स्थापना में दिव्य छुड़ाकर जिस पात्र के स्थान पर उपस्थित होता है उसके जीवन में पूर्ण तथा सीमरही वह उस भूमिका को सफलता के साथ निभाह सकता है। इन प्रकार रात्रि का अभिनय करने वाला नट रात्रि की अनुभूति—वास्तविक ही सही—को अपने में जागृत करता है। वह राम के स्वरूप से आनन्द नहीं लेता बल्कि अपने अभिनय में विलीन हो जाता है। उस समय उसका प्रवास कर्तव्य होता है मूल पात्र के रूप में अपने को सातवर उन्हीं भावों को व्यक्त करना जिसे वह करता। यदि छेन्नपियर के नाटक 'मर्चेंट ऑफ वेनिस' में शाइलोक का अभिनय करने वाला पात्र अपने को उसी रूप में अवस्थित न न करके एन्थोनिओ के प्रति सहानुभूति का अनुभव करने लगे तो उसके लिए शाइलोक की वास्तविक भावनाओं और परिस्थिति-विषय में उन्हीं धारुणियों का प्रकट करना सम्भव न होगा। इस अवस्था में वह बिना उद्बुद्ध उसके अभिनय में प्रभावित न होने करता ही जानातू भूमि अवस्थित न हो सकेगी और चटमाछों की तीक्ष्ण तथा प्रभावार्थकता भी नष्ट हो जायगी। इस प्रकार नट का अभिनेता और उद्बुद्ध की स्थिति में हमारी दृष्टि में अन्तर होता है। अभिनेता की धरती नीचाई है जिसे छोड़कर वह व्यक्तिगत स्थिति से तो दूर वा जाना है बिन्हु कि उन्हीं पात्र विशेष में बँध जाता रहता है। उन्हीं नाटकीय क्षणों में मुक्ति नहीं मिल सकती और वह उनका स्वतन्त्र नहीं है कि दूसरे पात्र की स्थिति का भी धारम विमुक्त होकर आनन्द में लगे।

साधारणीकरण के प्रभव से डॉ. नयेर के विचार भी उन्मेषीय और आलोच्य प्रतीत होते हैं। यह यही हम उनका भी विचार करने का प्रयत्न करते हैं। डॉ. नयेर ने साधारणीकरण के प्रभव में

कुछ अन्य आस्था आधार आनन्दन नायक कवि साहिबानुचन-नृचन
 चर्चा ए मय कर्म के विचारविद्या है। उनके विचारों पर ध्यान
 देने के प्रकट प्रमाण कि इन लक्ष्ये लक्ष्य के उद्गम

साधारणीकरण को नाटकीय मानकर ही करने विचार प्रयुक्त विद्य है। आचार्य का विचार है कि डॉ. नयेर लक्ष्यी के लक्ष्य से यह चर्चा कि केवल विचार का साधारणीकरण और आधार व नायक आनन्दन नृनायक तथा

धर्मिनःकुल को भाग्य नहीं है । स्वयं उसी तादात्म्य की सचेष्टतापूर्वक स्थापना कर चले हैं । उनके कुछ वाक्यों से ही यह बात स्पष्ट हो जायगी । जैसे 'भाप बसके साथ कहीं तक तादात्म्य करते फिरने ? धनञ्जय भाग्य को छोड़िए ।' 'संस्कृत काव्य का नायक ऐसे मुखों से विभूषित ना कि सतके साथ तादात्म्य करना प्रत्येक सहृदय को सहज और स्वीकृत्य ना । 'क्या भाप बसके—वृणित नायक से—तादात्म्य कर सकेंगे ? 'हम—हमारी धनुभूति—लेखक की धनुभूति—से तादात्म्य स्थापित करते हैं' धनञ्जय हम राम से तादात्म्य न कर तुमसी से ही तादात्म्य कर पायेंगे ।" आदि वाक्यों में आए 'तादात्म्य' शब्द से जनेन्द्रजी का इकारा स्पष्ट ही इस बात की ओर है कि तादात्म्य और साधारणीकरण नामकेव के अतिरिक्त एक ही चीज है । इसी कारण कवि की धनुभूति से तादात्म्य कराते-कराते वह उनका साधारणीकरण भी बताते जाते हैं । उनके मत की यही सबसे बड़ी कमजोरी है ।

दूसरी कमजोरी उनके मत में यह है कि वह सहृदय को साधारणीकृत रूप का बोझा-भार मानते हैं उसका साधारणीकरण मानकर नहीं चलते । इन दोनों कारणों से उन्हें यह कहना उचित जान पड़ा कि "साधारणीकरण की संभावना ही की ही हो सकती है क्योंकि मैं तो साधारणीकृत रूप का बोझा हूँ । (१) भाग्य की ओर (२) धामन्य की । क्या साधारणीकरण भाग्य का होता है ? अर्थात् क्या राम का व्यक्तित्व सभी सहृदयों का व्यक्तित्व हो जाता है—और स्पष्ट सचों में क्या सभी सहृदय अपने को राम समझकर रस का अनुभव करते हैं ?" पूर्व विवेचन से स्पष्ट है कि साधारणीकरण किसी सहृदय को अपने को ही राम समझ लेने के लिए नहीं कहता वह तो दोनों को व्यक्तित्व से वर्जन-भुजन कराता है । अतएव पाठक न तो ग्रिह भाग्य से ही तादात्म्य करता है और न धर्मिण से ही ।

जैसा कहा जा चुका है साधारणीकरण को तादात्म्य का पर्याय मान लेने के कारण डॉ. जनेन्द्र ने नायक के साधारणीकरण का भी तिरस्कार यह कह कर कर दिया है कि नायक तो वृणित व्यक्ति भी हो सकता है परन्तु हम उमरें तादात्म्य न करना चाहेंगे । यदि ऐसा कर सकेंगे तो वह उपायानुसार ही ओर विद्यमान होनी ।^१ इसी प्रकार तादात्म्य की ही साधारणीकरण मान कर चलने के कारण जनेन्द्र जी ने धामन्य के साधारणीकरण में सम्मेलन में १ रो का मु ५ ४४ ।

० गरी ५ ४२ ।

१ गरी ५ ४१ ।

यहाँ तक कह दिया है कि हम काव्य की सोचा है प्रेम करते हैं और काव्य की वह भावम्बन-रूप सीमा कोई व्यक्ति नहीं है जिससे हमको किसी प्रकार का संकोच करने की आवश्यकता हो वह कवि की मानसी मृत्ति है अर्थात् कवि की अपनी अनुभूति का प्रतीक है। और इस प्रकार हमोंने यह मुता दिया है कि महर्षि साधारणीकरण के फलस्वरूप किसी दूसरे के साथ की अनुभव नहीं करना अथवा प्रवृत्ति व्यक्ति-विषय को अपना या पराये का कहकर नहीं मानता और जानता बल्कि सामान्य व्यक्ति-भाव के रूप में देखता है। हम सीता से प्रेम नहीं करते मग म कहम मि-मंय प्रेम की अनुभूति प्राप्त करते हैं जिसका किसी दूसरे से सम्बन्ध नहीं होता। जबकि इसी ही बात को ध्यान में रख लिया जाय तो साधारण्य का अर्थ ही न उठे। यद्यपि डॉ. गगन कवि की अनुभूति के साधारणीकरण का सिद्धान्त प्रस्तुत करके सही मार्ग पर चले हैं किन्तु फिर 'कवि की अनुभूति से महर्षि की अनुभूति का साधारण्य' सिद्धान्त उपस्थित करके साधारणीकरण के वास्तविक रूप को बिगल कर देते हैं। महर्षि और कवि दोनों में इस अर्थ में कोई अन्तर नहीं है कि दोनों ही अनुभूति प्रणाली महर्षि होते हैं अतएव कवि का साधारणीकरण भी महर्षि के साधारणीकरण के अन्तर्गत ही समझा जाता है उसीमें अतिरिक्त मानना चाहिए। और उसके साधारणीकरण का परिणाम है स्व-सम्बन्धों और पर-बोध से मुक्ति और भाव का अनन्यमनस्क होकर प्रण। किन्तु कवि महर्षि के अतिरिक्त निर्माण-रक्ति और कौशल पर ध्यान रखने वाला व्यक्ति भी होता है अतएव मात्र कवि का साधारणीकरण कहने का कोई विषय परिणाम सिद्ध नहीं हो सकता। इसीलिए कवि की अनुभूति वाचनिक का प्रयोग उचित है परन्तु समस्त महर्षियों का समान स्तर पर या जाना और जान है और एक की अनुभूति से दूसरे की अनुभूति का साधारण्य ज्ञान का परिणाम निश्चय ही मृत्त और है। पहली स्थिति में स्वरूपता बना हुई है और दूसरी में एक का दूसरे में सम्बन्धमान दिनाई पहना है जो साधारणीकरण के लक्ष्य में नाक्य नहीं है। यहाँ स्वात्म-विधायन अथवा स्वात्म गुण है कि हम स्वरूप गुण होकर अपने ही साथ का सम्बन्ध करते हैं। यह सिद्धान्त हमारे द्वारा पहले दिये गए परमुक्त यादवका धारिक उदाहरणों के साधारण्य पर विवरण का यदि हम चारणा के विरही नहीं हैं कि हम नहीं विचारार्थ को साधारणीकरण रूप में प्रणय करते हैं क्योंकि कवि का कार्य केवल एकाकीय विचारणाओं का औरना धारिक को उद्घाटन करना मात्र नहीं है अतएव पर-परा का भीरना धारिक के १ से का मु ५ २ ।

अष्टाष्टन के द्वारा वह पूर्व-यज्ञ की भीर-भीरता को अधिक प्रभावशाली बनाया करता है। अतएव वह कहीं कहीं कुछ अति-मात्र का अष्टाष्टन करके पर-यज्ञ को हीन तो दिखाता ही है। उसीके सहारे पर-यज्ञ की महानता को भी प्रकट कर देता है। पहली पद्धति में वह उचित पर-यज्ञीय कार्यों को प्रस्तुत करता हुआ हमारे मन में उसी भाव का अग्र्य देता है। और दूसरी पद्धति के द्वारा वह उसका अनीचित्य प्रकट करके उसके प्रति हमें विमनस्क बनाता है। अनीचित्य प्रदर्शन के समय उसकी भावना पर-यज्ञ की विरोधिनी ही नहीं रहा करती अतएव उस अवस्था में हमें रसानुभूति होती है। तो आवश्यक की क्या बात है? फिर भी ऐसा हमने पहले ही कहा है। वह स्थिति ईर्ष्या-स्वाधीन न होने के कारण संभारी बनकर ही उपस्थित हुआ करती है। इसी दोनों बातों को ध्यान में रखकर हमने अग्र्य-व्यतिरेक का उल्लेख किया है। इस प्रकार हमारा सिद्धांत यह है कि सहस्रक कविगत अनुभूति समस्त विभावादि सभी का साक्षात् रूप होता है और वह अनिवार्य निबन्ध नहीं है कि साधारणीकरण के साथ रसानुभूति हो ही नहीं निबन्ध निबन्ध यह है कि साधारणीकरण के उपरान्त यदि किसी प्रकार के अनीचित्य के कारण बाधा उपस्थित न हो गई तो रसानुभूति होती है अर्थात् प्रसंगित भाव की विधाभिपूर्वक सभी सहस्रकों में अग्र्य निवेदना अनुभूति आती है जो आनन्ददायक होती है क्योंकि विधान्ति ही मूल है अग्र्यमिति ही मूल। यहाँ यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि हम कान्तात्वं का अग्र्यमात्र नारी-भाव हो जाना ही नहीं मानते बल्कि ईसा करने में भाता बुद्धि या परती भावि भेद करना अग्र्यमात्र हो जायगा। हम मानते हैं कि कान्तात्वं के द्वारा विषय वृत्तों की प्रतिष्ठा की जाती है अर्थात् पतिव्रता कृतिमा आदि सामान्य स्त्री को उपस्थित किया जाता है। यदि ऐसा न मानें तो जैसा वह आए है 'मिथुन' में मिथ को मिथ-साधारण्य समझने से हमारा ठक ठक क्या काम बनेगा वह तक हम उसे हृत्-सामान्य के रूप में न देखेंगे? इसी प्रकार 'दिनकर' की कविता 'हिमालय को पड़कर कोई यह प्रश्न करे कि उससे सभी समानरूपण उत्तुंग पर्वतमाताओं का ध्यान हम नहीं आता अतः हम वहाँ आध्यात्मिकरण नहीं मानते तो हमारा उत्तर इतना ही निवेदन होना कि प्रश्न समानरूपण उत्तुंग पर्वतमाताओं का नहीं प्रश्न है अतएव महुरी-सामान्य का है। और हम मन में सभी समान मन में प्रभावित हो सकेंगे। इस प्रकार यदि हम जाते तो यह गणने है कि 'हृत्' के उपायानों की वे नारियाँ जो या तो अनेक हैं वे बन रही हैं या अनेक द्वारा प्रेम-बाधी बननी हैं अथवा जो अनेक की बोधा देकर अन्त में तक न बच जाती हैं भी साधारणीकरण की उपपन्न बात है।

यदि हमारे वहाँ 'सामान्य' की गणना की जा सकती है और उसके सम्बन्ध में काम्य रचना हो सकती है तो इन गारियों के प्रति भी जैसे ही भाव क्या आपत्त न होगी ? हमारे वहाँ क्या नायक भी धूट नहीं होता ? हम क्या में इन पात्रों का भी अपने वहाँ के सत्त पात्रों के समान ही महत्त्व है और हो सकता है यह मानने में हानि नहीं । एक बात और भी ध्यान देने योग्य है । वह यह कि कभी-कभी साधारणीकरण कुछ विषय स्तर के लोगों के लिए ही समझ हो पाता है । उदाहरणतः 'कामायनी' काव्य को लोक-सामान्य भावभूमि पर लाने वाला काव्य कहाचित् ही कोई कह सकता है । सभी पाठक उसके साहित्यिक दृष्टिकोण को समान रूप से ग्रहण नहीं कर सकते । यत साधारणीकरण के सम्बन्ध में भी एक सोचा-रेखा लीची जा सकती है । वह यह कि समान स्तर के पठित मनवा धृत व्यक्ति ही यदि एक भावभूमि पर उपस्थित होते हों तो भी साधारणीकरण ही माना जायगा यह नहीं कि काव्य के लिए लोक-सामान्य होने की धार आवश्यक है । विद्युत-ध्वज-काव्य के सम्बन्ध में यह माग मनवाना ही पड़ेगा क्योंकि उनके रसास्वाद के लिए हृदय का सहारा नहीं रहना सूजन बुद्धि करना ज्ञान एवं अनुभव विज्ञानता पर निर्भर रहना पड़ना है । इसी लिए धर्मिनबन्धु ने 'येना काव्यानुशीलन' धारि पंक्तिमें लया अग्य विचारकों में धर्मन रसास्वाद वक्तों की योग्यता पर ध्यान दिया है । ज्ञान विज्ञान का कोई भी धारा हो सदैव उनका विषय अधिधारा मनन है धनएव हम ज्ञान में भी उस सोमा का पालन करना अहितकर नहीं । मारांस यह कि रसास्वाद के लिए सहृदय भित्ति का धारना देयता है उनका ही यदि भी सहृदय की धरेता रगता है । और वहाँ समाधारण और अहित कर में विचार धारि प्रभुन बिये दण है वही रसास्वाद ही न होगा धन साधारणीकरण न हो तो धारलि की कोई बात नहीं जैसे कुछ पदों में । वही रसास्वाद की धोर कीन ध्यान देता है या उसकी धार-उपना ही वही है ? किन्तु यदि किसी विषय स्तर के सहृदय के साधारणीकरण की समझना वाली जाय तो उनमें ही रसास्वाद की समझना भी मानने में कोई हानि नहीं । बिना साधारणीकरण के रसास्वाद धारण ही सम्भव नहीं है ।

रसास्वाद की प्रक्रिया का विचार करने हुए धारणी मनकों में धर्मविधि विचारों का प्रदर्शन दिया है । उनमें अधिधारा लोग नाशान्य ॥ पदनादी है किन्तु हम नाशान्य के भी उद्गोने के धारण को मराठी स्वरूप और वा ही निरूप दिया है । हम ज्ञान में उनके विचारों का अधिधाय प्रदान कर लेना पड़ोदी हाना ।

प्रसिद्ध विद्वान् श्री म वि केसकर ने एक बार बड़ीबा में भाषण देते हुए 'सर्वस्व समाधि' सिद्धान्त की बर्णना की थी। उनका कहना है कि जब हम काव्य पढ़ते हैं उस समय हम अपनी भूमिका न छोड़ते नरसिंह चिन्तामणि हुए भी वृक्षरे की भूमिका में संक्रमण कर जाते हैं और फलकर तथा उस व्यक्ति के अनुभव का आनन्द उठाने लगते हैं। इस प्रकार पर भूमिका में संक्रमण प्रतिभा के बस पर होता है। केवल अपनी भूमिका में रहते हुए जबकि केवल वृक्षरे की भूमिका में प्रवेश कर जाने पर इन दोनों स्थितियों में ही आनन्द का अनुभव नहीं हो सकता। आनन्द तो आत्मोपन्य बुद्धि के द्वारा होता है और वह तभी होता जब हम अपनी भूमिका न छोड़ते हुए भी वृक्षरे की भूमिका में संक्रमण कर जायें। किसी रस के स्थायी भाव की प्रतीति जब तक अपने भाव के रूप में न होनी तब तक केवल वृक्षरे का भाव रहने के कारण रस-प्रतीति सम्भव न होगी। जवाहरलाल अपनी पुत्री के ससुराल के लिए प्रस्थान करते समय हमारी प्राप्ति से बहने वाले घाँसुपों और मुँह से निकलने वाले बच्चों का काव्यरस नहीं होता वह केवल इसीलिए कि वह आत्म-भूमिका का एक-पक्षीय अनुभव-भाव होता है, परन्तु अभिज्ञान साकुन्तल नाटक के तीसरे अंक में कण्व के क्रमों विरह प्रसंग को पढ़कर हमें काव्यरस का ही आनन्द आता है प्रत्यक्ष वृक्ष का अनुभव नहीं होता। इस प्रकार वाचक जब अपनी भूमिका न छोड़ते हुए मन से वृक्षरे व्यक्ति की भूमिका में संक्रमण करता है तो प्राप्ति अनुभव के द्वारा वह वृक्ष भी रसास्वादि रूप आनन्द हो जाता है।^१

रस तथा धर्मकार का विचार करते हुए श्री केसकर ने दोनों में केवल स्वल्प भेद को स्वीकार किया है और कहा है कि रस का स्थायी भाव जीव मूर्ति पर अधिष्ठित रहता है और धर्मकारों का आचार है अचेतन मूर्ति। फिर भी धर्मकारों के द्वारा भी आनन्द उपस्थित होता है उसका कारण है समग्रता का एक ही समय में अधिकाधिक प्रतीति। अभी की तुलना किसी मठा से करते समय जो हमारे सामने मठा का सावुरय अधिष्ठित अधिक और एकबारगी उपस्थित हो जाता है उसीके कारण हम आनन्द पाता है। इस आनन्द से एक प्रकार की तन्मीनता उत्पन्न होती है और आनन्द ही उत्कटना समाधि में परिवर्तित हो जाती है। अतएव कहा जा सकता है कि जिसके द्वारा विभूत सर्वस्व समाधि उत्पन्न हो रही वास्तविक धर्मों में कोई नष्ट नष्ट होने योग्य है।^२

१ विचार-मोहर्ष पृ २६।

२ श्री पृ २०।

केसकर का विचार है कि इस प्रकार पर-भूमिका-संज्ञमय के द्वारा पाठक कोड़े-बहुत रूप में संसार को धाकलन करने की अपनी महत्वाकांक्षा की परिपूर्ति कर पाता है जिसके कारण उसे धामन्य का अनुभव होता है। यह धामन्य भी सविकल्प समाधि या दूसरे शब्दों में सविकल्प साधारण्य की प्रमादता पर निर्भर होता है। यद्यपि जब जितना भी धार्मिक सविकल्प साधारण्य सिद्ध होगा तब उसी परिमाण में धामन्य का अनुभव होगा। सांसारिक नियम यह है कि हम किसी वस्तु का ज्ञान प्राप्त करके धामन्य लाभ करते हैं। यद्यपि कार्य-कारण मात्र की जानकारी से धामन्य प्राप्त है यद्यपि बहुत दिन तक यज्ञात रहने वाली वस्तु का ज्ञान क्षणिक हो जाने पर धामन्य प्राप्त होता है। जिस हम विद्यानन्द मात्र कह सकते हैं। कलाजग्य धामन्य में यों तो इसका भी हाथ रहता है और यह भी उसका एक साधन माना जा सकता है किन्तु इसे उसका व्यवच्छेदक विमोद धर्म नहीं माना जा सकता। कलाजग्य धामन्य में तो सविकल्प साधारण्य का ही महत्त्व है।^१

केसकर महोदय के इन विचारों के सम्बन्ध में श्री रामन महार जोशी ने विस्तारपूर्वक विचार करते हुए उनके सिद्धान्त का सङ्ग्रह किया है और अत्यन्त 'आत्मवीक्षा आत्मरति' सिद्धान्त को समास्वाद का कारण बताया है। जोशीजी की पहली आवृत्ति यह है कि पूर्व-विज्ञानों में कवि तथा रसिक के मन का विषय-वस्तु से साधारण्य स्वीकार विधा है। जैसे बह्मचर्य ने अपनी प्रसिद्ध वचन^२ में माने इसी मान का अनुमोदन किया है। उनकी वचन में यह नहीं मान सकता है कि कवि मूलतः भावनाओं का पूर्णतया वसवर्ती नहीं होता और प्राप्त होने पर पुनः स्मृति तथा वस्तुता के महार पूर्व भावनाओं को एक प्रकार से बसाकर उन भाँति मागध से आयायक भावना की तरफों का उत्पन्न करना हुआ वाक्य निर्माण करता है। बल्कि इसमें तो यह मान पड़ता है कि कवि एक बारही तरफि हृदय से ही निगना है। उसके हृदय का उत्पन्न धारेय ही धारा वाक्य के रूप में उपस्थित होता है। यह उपस्थिति माना वाक्य-विषय में उनकी आत्यधिक एकता का प्रमाण है। इनके विपरीत केसकर महोदय की उपरति का आत्यन्त सम्बन्ध रसिक के मन से मान पड़ता है और कवि के मन का विचार बड़ा योग्य मान पड़ता है।^३

श्री जोशी को यह पूर्णतया स्वीकार है कि वाक्य रचना घटता वाक्य

१ वि ली ५ ३ ३

२ Poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings

३ वि ली ५ १८ ३

वाचन या धारण के समय कवि तथा पाठक विषय से पूर्ण साक्षात्कार नहीं करते यह सही है कि वे अपने-आपको भुला तो देते हैं और यह काम तो बसता या बसा-कुसम व्यक्ति भी करता है किन्तु अपने-आपको इस सीमा तक नहीं भुलावा जाता कि जिसे हम पूर्ण साक्षात्कार की संज्ञा दे सकें। वस्तुतः यह विस्मृति केवल ऐसी है जैसे नैतिक क्षेत्र में स्वार्थ भूल जाने की होती है। वहाँ पूर्णतया 'स्व' को नहीं भुलाया जा सकता बल्कि इसके विपरीत 'धर्म प्राप्त' अथवा 'धर्म प्राप्ति' करना ही उस समय का ध्येय होता है। इसी प्रकार रसिक अपने-आपको भुल जाता है और उससे विविष्ट सङ्गानन्द के समान धार्मिक आनन्दवादी स्वानुभव का उत्कर्ष अनुभव होता है। पूर्ण साक्षात्कार में तो सबसे बड़ी गड़बड़ी यही है कि बीसा होने पर शोक का दुःख शोकोरबोधक ही बना रह जायगा। दूसरे का दुःख हमारा दुःख बन जायगा और उससे काम्य का आनन्द मय प्रभाव हुआ हो जायगा। हमका परिचय यह होया कि हिरण्यकशिपु बैरागी नट के द्वारा प्रह्लाद पर व्यापार होते देखकर सर्वत्र हिरण्यकशिपु का आश्रय ही कर देना अथवा नृसिंह के द्वारा हिरण्यकशिपु की हत्या होते देख उसके बचाव का प्रयत्न किया जाने सकेगा। ऐसी रसा में सविस्मय को स्वीकार करने में कोई बाधति नहीं जान सकती तथा इस प्रकार की स्थिति है बचाव हो सकेगा। वस्तुतः इस प्रकार की मानसिक स्थिति की गतिविधि में जाने वाली असम्पत्ति^१ ऐनाधी से तुलना की जा सकती है।^२

साक्षात्कार के सम्बन्ध में दूसरी धारणा यह भी प्रस्तुत होती है कि यदि हमारे सम्मुख कोई ऐसा चित्र ही जिसमें वो तथा वो-वरस का सुन्दर संकन हो तब बड़ा हमारा साक्षात्कार किन्तु माना जायगा? जो है अथवा वो वास्तव है? इसी प्रकार यह भी विचारणीय है कि प्राप्त-काल नवी-नट के बहुत-ही अङ्क आदि का सुन्दर हरण देखकर, वहाँ हम किससे साक्षात्कार करेंगे? दोनों प्रश्नों का धर्मप्राम्य यह है कि वहाँ अनुप्रेतर केनन तथा अङ्क प्रकृति का हरण बलिष्ठ अथवा प्रदर्शित हो वहाँ पाठक का योग्य अथवा सर्वत्र किन्तु साथ साक्षात्कार करेंगे? क्या वह वाच्य आदि कदाही से अथवा अक्षेपण प्रकृति से साक्षात्कार कर सकता है और क्या यह उचित हीया कि अनुप्रे दानके साथ साक्षात्कार करे? हो सकता है कि दूसरे प्रश्न का उत्तर यह कहकर दिया जाय कि वहाँ गहरय नृष्टि

१ Asymptote is a line which approaches nearer and nearer to some curve but though infinitely extended would never meet it.

होता है। केवलकर दूसरे व्यक्ति का अपने समान अनुभव हो जाने में ही आनन्द मानते हैं। किन्तु आरम्भ प्रत्यय या आत्माभिमान के कारण भी आनन्द होता है।

४ विचार-साहचर्य के कारण काव्य प्राप्ति पढ़कर किसी शिव भक्त या मुन्डर वस्तु के स्मरण हो जाने से भी आनन्द होता है।

५ विदग्धता के द्वारा आनन्द उत्पन्न होता है और अपेक्षा भंग के कारण आनन्द होता है।

६ हास्य-रस में अपने को दूसरे से व्यष्ट समझने में आनन्द होता है।

७ काव्य के विचार में वस्तु की उदात्तता से आनन्द ही एक प्रकार की उसकी सापेक्ष-वर्णित भीति उत्पन्न होती है अथवा जब मूर्ति के उपादानों पर अपनी अपेक्षा का पता चलता है तब भी आनन्द होता है।

८ शोक के दृष्टों से उत्पन्न आनन्द का कारण भी उनकी उदात्तता और मत्तता की प्रतीक्षा है। सामान्य शोक में उसका पता नहीं चलता करता किन्तु प्रतिमात्रा चित्रकार, कवि या लेखक अपनी कलाकृति द्वारा उसे दूसरों पर प्रकट कर देते हैं।

इन सब बातों पर ध्यान दें तो मानना पड़ेगा कि वस्तुगत रम्यत्व या उदात्तत्व प्राप्ति में भी आनन्दसाधकत्व वर्तमान रहता है और उसकी सिद्धि अनेक रूपों में हो सकती है। इस आनन्द का परिणाम सन्निकल्प समरसता भी होती है किन्तु एक-मात्र इसे ही आनन्द का कारण मानना एकाकी दृष्टिकोण के काम लेना है। उचित तो यही होना कि काव्य में किसी एकाग्र व्यक्ति अथवा सभी व्यक्तियों से साक्षात्कृत मानने की अपेक्षा किसी साक्षात्कृत न मानकर सभी को एक निमित्त दृष्टि से देखना स्वीकार कर लिया जाए। इससे वस्तु स्थिति के अधिक स्पष्ट होने की प्राप्ति है।

यदि यह कहा जाय कि कवि या नाटककार से साक्षात्कृत होने से आनन्द उपस्थित होता है, तो इसे मानने में भी कोई कठिनाई नहीं है। इस सम्बन्ध में पहले भी बताया जा चुका है। पुनः एक उदाहरण से तो बात और स्पष्ट हो सकती है। जैसे किसी मीठे घाम को लाने से घाम के रस का ज्ञान है। साक्षात्कृत-अथ आनन्द का सिद्धान्त तो वास्तव हो सकता है किन्तु उसके मिठास अनुसूचितता प्राप्ति मुण्डो की अपेक्षा करके केवल सन्निकल्प-विज्ञान-साक्षात्कृत मानकर काम नहीं चलाया जा सकता। इसी प्रकार विभाषादि के स्वल्प को प्राप्ति से प्रीति करके केवल कवि और पाठक या इसी प्रकार के किसी साक्षात्कृत की कल्पना से रस

१ बि. सी. पृ. १६ १७।

२ वही पृ. १८।

स्वाध का समाधान नहीं दिया जा सकता । इसी प्रकार यदि चक्षुष्य प्रकृति के सम्बन्ध में ईश्वर से साक्षात् सम्पर्क तो हम बात का समाधान करना संभव नहीं जान पड़ता कि ईश्वर न मानने वालों को बही प्राप्ति क्यों होता है ?^१

यदि कार्यो पर ध्यान दिया जाय तो साक्षात् सम्पर्क में भी अनेक प्रकार की कठिनाइयाँ दिखाई देती हैं । नाटक काय ध्वजा उपस्थापन में रस का अर्थ पटल पान नहीं प्रेक्षक क्रिया वाचक का हृदय होता है । लोक में देखा जाता है कि बबला जगमे ही रोता है किन्तु उसके माँ बाप हँसते हैं । जीव्य क नमान खोरोशात व्यक्ति मृत्यु के समय नहीं रोता किन्तु उसके भक्तजन गोबानुल हो जाते हैं । इस प्रकार यदि काव्य के पात्र न भी हों बल्कि रोए ही तो भी हास्य रस उत्पन्न हो सकता है । स्वयं न रोकर भी वह उद्बोध को बनाने में समर्थ हो सकता है । स्वयं शृंगार की बात न करने हुए भी वह उद्बोध में शृंगार रस उत्पन्न कर सकता है । कभी कभी ऐसा होता है कि नाटक में हीन पात्र उल्टी-सीधी विचारण करने बैठते हैं और अपने कुछ लोगों को हँसी पानी है । नाटककार तथा कुछ प्रेक्षक उसे उच्छ्वसोटि वा विमोह मानते हैं । हास्यरस का वाचक समझते हैं । वस्तु रसिकों को ऐसे प्रसङ्गों तथा प्रसङ्गों में अरुचि पैदा होती है । किसी-किसी नाटक में लक्ष्मील नायिका वा विमल भी लक्ष्मील विषया तक का प्रभावित नहीं करता क्योंकि उसका अस्मिता करने वाली नहीं ऐसा अस्मिता अस्मिता करने की शृंगार की उत्पत्ति न होकर रसिक को गोबानुल होने लगता है । इस प्रकार किसी नाटक यात्रि में हीनता का एक कारण नाटककार तथा श्रोता की असमझता है । वस्तु कहें रसोत्पत्ति विषयक ज्ञान ही नहीं होता । किसी-किसी नाटककार को इसका ज्ञान नहीं होता कि जलम पवित्र वायु से गन्ध का लीला वायुवाही होने पर अनेक उत्तम चरमर्ष हो सकता है उसी प्रकार विविध वास्तविकता में नायक-नायिका का साक्षात् सम्पर्क या अस्मिता देनकर प्रभाव के हृदय में रसोत्पत्ति हो सकती है । इस प्रकार रसोत्पत्ति के अनेक कारण हैं और अस्मिता अस्मिता विमल की अस्मिता में अनेक कठिनाइयाँ हैं । इस लक्ष्मील विमल में जहाँ अस्मिता करने नहीं गुणध पाती बही वह भी नहीं जाना जा सकता कि जल पात्रों विमलों या पुरुषों के साथ अस्मिता साक्षात्कृत विमल प्रकार कटित होता है और यदि हीन है तो वह रस करने में विमल प्रकार अस्मिता अस्मिता करता है ।

१ वि मो पु ४ ।

२ बही ४ ३५ ।

३ बही ४ १

की सहायता के लिए तादात्म्य-भाव मानने से काम नहीं निकाला जा सकता यद्यपि कवि सङ्ख्येय तथा विजाबाहि सभी पर ध्यान रखना आवश्यक है। कवि तथा सङ्ख्येय पर ध्यान रखने का तात्पर्य यह है कि रसास्वाद्य के स्वल्प को हम सभी समझ और समझ सकते हैं, जब कवि तथा सङ्ख्येय की मनोवृत्ति तथा प्रवृत्ति के संस्कार या असंस्कार पर ध्यान देंगे। इन दोनों का संस्कारी और संस्कृत होता आवश्यक है सभी उपाय रूप में काम्य का रूप उपस्थित हो सकेगा और उससे सभी प्रकार की सिद्धि सम्भव होगी। इसी प्रकार सङ्ख्येय के उपाय चित्त होने पर ही उसे ऐसे उपाय स्वर्णों का रस हो सकेगा। इसीलिए हमारे यहाँ दोनों की योग्यताओं पर ध्यान दिया गया है। इन दोनों के प्रतिरिक्त विजाबाहि का भी कम महत्व नहीं है। वही कवि तथा सङ्ख्येय के बीच की मीलक करी है। उनका बीसा रूप होया उसीके अनुकूल रस की सिद्धि असिद्धि सम्भव या असम्भव होगी। इन सब बातों का समाधान केवल तादात्म्य मान लेने से ही नहीं होता अतएव बीसा जोड़ीबी ने सकेत किया है सामान्य रूप से ही सबको देखना चाहिए यद्यपि दूसरे स्वरों में साधारणी करण ही रसास्वाद्य का उपस्थितिकर्ता है और तादात्म्य से सबका परिवर्तन सम्भव नहीं है। इसीलिए हमारे प्राचार्यों ने भी सविकल्प या निविकल्प समाधि के रसास्वाद्य को मिल्न माना है।

हमारे यहाँ प्राचार्य मम्मट कविराज विश्वनाथ तथा पण्डितराज जगन्नाथ प्रादि मान्य प्राचार्यों ने रस की परब्रह्मास्वाद्य सहस्र भालकर भी उसे समाध से चिन्तन बताया है। प्राचार्य मम्मट स्पष्ट कहते हैं कि विभाव प्रादि के परामर्श के कारण रस निविकल्पक नहीं कहा जा सकता। साथ ही स्व-सम्बन्धन सिद्ध होने के कारण उसे सविकल्पक भी नहीं कह सकते।^१ इसी प्रकार कविराज विश्वनाथ का कथन है कि रस को निविकल्पक ज्ञान का विषय भी नहीं कह सकते क्योंकि निविकल्पक ज्ञान में सम्बन्ध का भाग नहीं होता और रस में विभाव प्रादि का परामर्श अर्थात् विशिष्ट-वैशिष्ट्य-सम्बन्ध प्रतिभासित होता है। दूसरे निविकल्पक ज्ञान निष्प्रकारक होता है। इसमें किसी वस्तु का प्रकारता रूप से भाग नहीं होता परन्तु रस परमानन्दमय है अतः उसमें आनन्दनयन प्रकारता से भासित होता है इसलिए निविकल्पक ज्ञान रस का साहचर्य नहीं है। इसी प्रकार रस को सविकल्पक ज्ञान से सम्बन्ध भी नहीं मान सकते क्योंकि सविकल्पक ज्ञान तत्प्राप्त्यर्थ न निविकल्पक विजाबाहिरपरामर्शप्रधानत्वात्।

नाथि सविकल्पं अर्जुनात्सत्यालीकिकानन्दमयस्य स्वसंवेदनसिद्धत्वात्।

ज्ञान के विषयभूत सभी वटपटाहि छद्म के द्वारा प्रकाशित किये जा सकते हैं परन्तु रम में अभिजाय संसर्ग धर्मात् वचनप्रयोग की योग्यता नहीं वह धर्मिर्बन्धीय है। पण्डितराज कथम्नाथ भी उसे पहले समाधि के समान निश्चित श्रुति उत्पन्न करने वाला मानकर पुनः समाधि से उसकी भिन्नसंज्ञता प्रतिपादित करते हैं।^१ वस्तुतः समाधि धीरे काश्य के ध्यानस्थ में परस्पर कुछ साम्य भी है धीरे कुछ वैषम्य भी। साम्य की दृष्टि से देखें तो दोनों की ही ध्यानस्थस्वरूप धीरे सुखात्मक माना गया है। काश्य का ध्यानस्थ दुःखमय दृष्टियों में भी सुख की अवधारणा कर देता है। इस प्रकार का विज्ञापन धर्मिक मतकों में प्रवृत्त किया है। दोनों ही दशाओं में विष्णुसत्त्व बना रहता है। धर्मन् दोनों में एक चैतन्य की धारणा करती रहती है। यह चैतन्य मूलतः ध्यानस्थ-रूप धीरे प्रकाशक होता है। इसी चैतन्य का ध्यान करके पण्डितराज ने अपने 'आवरण' मध्य^२ सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। हम आवरण मध्य के द्वारा काश्य-वाक्य की भी अलख प्रकाश का अनुभव होता है जो मानसिक प्रकाशरूप है धीरे समाधिमीन ध्वनि का भी सुख होता है। अथवा धर्मिक प्रकाश का अनुभव होता है जो ध्यानस्थमय है। फिर भी समाधि में काव्यात्मक से यह अन्तर है कि समाधि वस्तुतः निर्विकल्पक ही मानी जाती है। जबकि काव्यात्मक के समय भी विभावादि की मत्ता का मोप नहीं होता। समाधि में ध्यानस्थ धारात्कार स्वरूप होता है स्वतः स्फूर्त होता है किन्तु काव्यात्मक में छद्म धर्मिनय धारि अलख माध्यम बनकर उदरिचन होते हैं। इनके अतिरिक्त काश्य का ध्यानस्थ नित्य नहीं कहा जा सकता क्योंकि इसकी प्रतीति केवल विभावादि के रहने के समय तक ही हो जाती है। समाधि-भूत धारण धीरे नित्य होता है। हम वैषम्य के कारण ही केवल महोदय में 'विरहस्थ-समाधि' सिद्धांत का प्रतिपादन किया है धीरे इनके द्वारा उग्राणि यह सिद्ध किया है कि वही कारण है न निर्विकल्पक ज्ञान तत्त्व साहचर्यनियमे।

तथा नितापनसर्वधोमयविरहस्थान् ॥ ता ४ ३।२४ ॥

निर्विकल्पकनैषध

निर्विकल्पकज्ञाननैषधानां हि वचनप्रयोगयोग्यता । न तु रमस्य तथा ।

साताम्भारतया न च ।

बरोलस्तम्भानो नारोलः धर्मनैषधान् ॥ ता ४ ३।२५ ॥

१ समाधादिध धार्मिकः किर श्रुतिरवभाषते २ ता ५ २२ तथा

इयं च वरद्वाराद्वारात् समाधेवितसारा २ मं ५ २३

३ ज्ञानावरणाविरुद्धिर्वातो रत्नादि रवापी जायो रमः २ मं ५ २३ ।

अधिक उत्कृष्ट कहलायना जिसके अध्ययन से हमारे मन में अधिक-से अधिक इस प्रकार की कल्पना बाधित होती और हम अपनी भूमिका न छोड़ते हुए भी अधिकाधिक दूसरे की भूमिका में प्रवेश करते जायेंगे। केवलकर महोदय के इस प्रतिपादन के विरोध में प्रो. जोष की यह आपत्ति उचित बात पड़ती है कि विकल्प के रहते हुए अधिक-से अधिक दूसरे की भूमिका में प्रवेश करके समाविष्ट हो जाना सम्भव नहीं है। प्रो. जोष ने कहा है कि समाधि राज्य के द्वारा यदि सम्मयता तन्मीनता या एकाग्रता का धर्म प्रकृत किया जाता है तो ठीक है स्वयं राजसेनार ने मन की एकाग्रता को अथवा समाहित चित्त को समाधि कहा भी है।^१ किन्तु इस सम्बन्ध में मुख्य आपत्ति यही है कि समाधि राज्य का प्रयोग कुछ पौष्टिक स्थिति के लिए हुआ था। काव्य के सम्बन्ध में उसका प्रयोग असम्भव हो सकता है। काव्यात्मक में ज्ञानात्मक का निष्पत्ति भी रहा करता है और अतः मन व्यथ होता है। काव्यात्मक सहृदय की मर्यादित प्रह्ला-सक्ति या आरत्या-सक्ति पर आधारित होता है अतएव उसमें सहृदय के अनुकूल मिलता भी था सकती है।^२

अधिक-समाधि-सिद्धान्त की बुटियों को ध्यान में रखते हुए भी रत्नाश्रम केसव केवलकर ने 'स्वायत्त तादात्म्य' सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। उनका कथन है कि कल्पना के द्वारा चिन्तित वस्तुओं से तादात्म्य
६ के० केवलकर स्थापित किया जा सकता है किन्तु यह तादात्म्य
कितने अक्ष में और कितने काल तक रहे यह अपने
बच की बात है। लौकिक व्यवहार द्वारा-स्वप्न निद्रा-स्वप्न सभी में कल्पना
चिन्तित की आवश्यकता रहती है किन्तु काव्यगत कल्पना इन सभी से भिन्न है।
लौकिक व्यवहार में कल्पना-सक्ति निवृत्ति का अन्त है। काव्य निमित्त-काल में
कल्पना-सक्ति पर कवि का अधिकार रहता है और आस्वाद-काल में विभिन्न
बातों से होने वाला तादात्म्य अनुभव काव्यनिरूपण है इस बात की वित्युक्ति
उचित को नहीं होती। इस कथ में यह तादात्म्य मर्यादित या स्वायत्त होता है।
सुविश्लेषित मनुष्य अपनी कल्पना-सक्ति पर इतना अधिकार रखता है कि अनु-
कूल संवेदना पाकर वह बहुत न सठे। स्वायत्त तादात्म्य के अनुसार काव्यगत
कल्पना उस ठंड के दिनों में हवा सेकने के समान सुखोष्ण अनुभवदायी-भाव रह
जाता है और अतः सुखोत्पत्ति की कल्पना की व्यर्थता सिद्ध हो जाती है।

१ सी. घाखिया पृ. १६२।

२ वही पृ. १७।

३ वही पृ. १७।

भिन्न काल में भिन्न-भिन्न पात्रों से तरूप होना अवश्य न होने पर भी काव्य पाठ के समय सभी पात्रों से तरूप होना सम्भव नहीं है। अस्तुतः भीष पात्रों में तादात्म्य सिद्ध होने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उनके प्रतिस्पर्धी उच्च पात्रों से तादात्म्य हो जाता है और उसके परिणामस्वरूप भीष पात्रों के प्रति पाठक में तिरस्कार भाविका संचार हो सकता है। तृतीय रसोत्पत्ति की पुष्टि होती है। हास्य का बही नियम है। हास्यास्पद पात्रों से तादात्म्य न होकर उनका खण्डना करने वाले कवि से तादात्म्य होता है। अभिप्राय यह है कि किञ्च पात्र से तादात्म्य हो यह पाठक के मनीन है। अतएव इस निदान्त को स्वायत्त तादात्म्य कहना चाहिए।^१

स्वायत्त तादात्म्य के स्वरूप का ज्ञान करते हुए प्रो. जोग ने कहा है कि उत्तम काव्य के परिणामस्वरूप पाठक बिचल भाव में कवि के पीछे चलने लगता है। उस अवस्था में उसका अपने ऊपर अधिकार नहीं प्रो० जोग द्वारा ज्ञान रह जाता। वह ऐसे काव्य के पठन या श्रवण के समय चाहे भी तो भी अपने मनोमुक्त कार्य नहीं कर पाता बल्कि एक तद्वत् स्थिति में कवि के भाव के पीछे अपना मन डोढ़ने लगता है। ऐसी दशा में तादात्म्य को स्वायत्त विषयपक्ष के साथ रखने से काम नहीं चल सकता। यदि हम इस 'स्वायत्त तादात्म्य' निदान्त का स्वीकार करें तो दूसरे पात्रों में हमें कवि की योग्यता में कोई जूटि माननी पड़ेगी। कवि की मजबूती तो इसी बात में है कि वह प्रत्येक पाठक को अपने भाव के पीछे ले जाने में सक्षम हो सके। यदि हम शोचनीय बातों पर विचार करें तो भी 'स्वायत्त तादात्म्य' निदान्त युक्तिपूर्ण नहीं मान पाएँगे क्योंकि ऐसे पाठकों में हमें यह आनन्द होएँगे कि पाठक के साथ हमारा तादात्म्य नहीं हो रहा है हम बरगुना विचलित होकर घबराव करने लगते हैं। यह अवस्था भी बिचल भाव में ही होना है। उस अवस्था में हम जान-बूझकर धीमे नहीं बहने चाहते रोबने का प्रयत्न कर तो भी नहीं कर पाते। इन दोनों दशाओं का प्यान रखते हुए विचार करें तो स्वायत्तता की निश्चिन्ता में बाधा जान पड़ती है। ऐसा जाना जा सकता है कि यदि कोई पाठक रहने में ही यह प्रतिज्ञा करके बैठ कि वह घबराव स्थिति उत्पन्न ही नहीं होने देगा तब भी ऐसा जाना है कि पाठक जैसे स्थानों पर अपने पात्रों को नहीं रोब पाता। अभिप्राय यह है कि इन प्रकार स्वायत्तता को स्वीकार करना उचित नहीं। वस्तुतः उपायता में ही तादात्म्य हो सकता है। यदि पाठक अपने मन्दबुद्धि में कुछ भावनाएँ बनाए रखता तो तादात्म्य की निश्चिन्ता

सम्भव नहीं ।

सब पात्रों के विषय में कमकर महोदय का यह मत भी स्वीकार करने योग्य नहीं जान पड़ता कि इन पात्रों में साधारण्य करने की आवश्यकता ही नहीं पड़ती । कम-म-कम लल दर्शन तो ऐसा अनुभव कर ही सकते हैं । साथ ही जैसा श्री जोष न कहा है पाठक या दर्शक अपनी कल्पना के सहारे सब पात्रों के पात्रों का भी आनन्द ग्रहण कर सकता है । श्री सरसिह चित्तामणि केनकर के सिद्धान्त में इस कल्पना-व्यापार का संकेत अवश्य मिल जाता है । एक प्रकार के पात्रों को पूर्णतया विषय-मुक्त कर देना विषय या सिद्धान्त की व्याप्ति में बाधक अवश्य माना जायगा धनएव उसे पूर्ण नहीं कहा जा सकता । यह साधारण्य सिद्धान्त इन शक्ति से भी भ्रुतिपुस्त्य जान पड़ेगा कि इसके द्वारा सर्व प्राप्ति धनया सिद्धान्त-सम्बन्धी भय के रहने हुए साधारण्य की सिद्धि किस प्रकार होगी इस विषय में कोई निष्पत्तिक मत नहीं मिलता । अभिप्राय यह है कि इस सिद्धान्त के द्वारा यह प्रकट नहीं हो पाता कि स्त्री-पार्श्वों से पुरुष-दर्शन या पाठक का और पुरुषों से स्त्री-दर्शन और पाठक का साधारण्य किस प्रकार होगा धनया प्राचीन सिद्धान्तकारी एव अध्यात्मकारी नामक से ध्यान के तरल कहीं तक साधारण्य का अनुभव कर सकें ? ऐसा जान पड़ता है कि अद्वैतात्मक धारि के समान ॥॥ सिद्धान्त भी समस्त 'प्रान्ति' पर ही आधारित है । ऐसी रसा में इसे स्वीकार करने का अर्थ पुनः उसी स्थिति में पहुँच जाना होगा जिससे वैचारिक विकास में बाध न मिल सकता ।

साधारण्य-सिद्धान्त की भ्रुतिओं को देखते हुए कुछ विद्वानों ने सादर्य सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है । स्वयं श्री जोष न 'आध्यात्मोचन' की महीसा म 'लोकधिसल' पत्रिका में 'सहानुभूतिपूर्वक सादर्य'

सादर्य-सिद्धान्त सिद्धान्त प्रस्तावित किया है । जैसा डॉ. बाटवे ने स्वीकार किया है इन सिद्धान्त के द्वारा कहीं साधारण्य

जम्ब प्रतिरेक स्वायत्तयत शान्तिकता एवं समाधि-सम्बन्धी पृष्ठता का निबन्धन करके एक सन्तुलन जान की पैठा की है । साधारण्य में जिस प्रकार एक की रसा का दूसरे की रसा के साथ विलय हो जाता है धनया समाधि के नाम पर जो एक रस्यता का आरोप-हा जान पड़ने लगता है उसके बचावे हुए यह सिद्धान्त एक और पाठक को पात्र के प्रति सहानुभूतिपूर्ण छिद करता है । श्री भार्गव या ५ १७३ ।

२. नहीं ५ १७६-१७७ ।

३. र वि ५ १७२ ।

घोर दुबरी घोर घाल्य-व्यथित का विलय होने में भी रोकता है। इसके द्वारा हम प्रत्येक पात्र के कार्यों का ध्यान में सकते हैं। किन्तु हमारा विचार है कि सहानुभूति स्वयं तादृश्य का ही एक रूप है। वह न तो तादृश्य की भाँति हो को एक कर देती है और न तदस्मिता के समान निदान्त प्रिय ही रहने देती है तथापि सहानुभूति व्यक्त करने वाला व्यक्ति किसी के दुःख-सुख को दुःख-सुख के रूप में ही ग्रहण कर पाता है। उन्हें सुख-मात्र बनाकर ग्रहण नहीं करता। तदस्म रहते हुए ऐसा होना और भी असम्भव है। कम-से-कम बीभत्स रस के प्रत्यक्ष में इस सहानुभूतिपूर्वक तादृश्य सिद्धान्त की सिद्धि किसके प्रति सहानुभूति प्रकट करने से होती। वह नहीं बताया जा सकता। इस रूप में यह सिद्धान्त भी संशय ही है।

श्री माधवराव पटवर्धन ने कुतूहल पूर्ण सिद्धान्त के आधार पर 'त्रिजानु तादृश्य' सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुए कहा है कि मनुष्य में नवीन-नवीन वस्तुओं की महक प्रकृति विद्यमान होती है। जैसे हीरक कुतूहल की भूँट होती है वैसे ही ध्यान का। मनुष्य में इसी प्रकार निर-नवीन बातों के उभार की परिपूर्ति बाह्यमय द्वारा होती रहती है।^१ इस प्रकार बाह्यमय-वर्तित ध्यान के मूल में यही कुतूहल पूर्ण काम करता जान पड़ती है। इस कुतूहल प्रकृति का ही दूसरा नाम त्रिजानु मात्र है। अतएव पटवर्धन महाशय ने तदस्म रहकर केवल त्रिजानु-व्यक्ति के कारण उत्पन्न होने वाले ध्यान के आधार पर अपने सिद्धान्त का नामकरण किया है। किन्तु हमारे विचार में उनके इस सिद्धान्त में अनुभूति-मय का ठीरस्वार और वैज्ञानिक के समान ज्ञान का धातु-मात्र ग्रहण कर लिया गया है। साहित्यिक ध्यान को अनुभूति-मय बना में नहीं देखा जा सकता। यह एक तर्कपूर्ण कारण है कि साहित्य के चरम-वाक्य से हमारे अन्दर सुन रहने वाली वागवाक्य प्रकृति ही जाग्रत होती है। पटवर्धन महाशय के सिद्धान्त में उनकी सिद्धि का कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं होता। केवल वैज्ञानिक की कुतूहल-पूर्ण ही वैज्ञानिक संवेक्षणों से प्रभाव ग्रहण करती है अनुभूति की जाग्रत में नहीं रहा सकती। इस दृष्टि से इस सिद्धान्त का मुख्य त्रिजानु विन्ध्य ध्यान सिद्धान्त से बहुत ही भिन्न है। इसीके समान श्री य. र. पापाय का ज्ञान-विज्ञान^२ सिद्धान्त भी समान्य टकरता है।

इन सम्बन्ध में बाबा कामेश्वर का ध्यानार्थ सम्बन्ध सिद्धान्त भी प्रचार में उपलब्ध सिद्धान्त है। उनका उक्त है कि बहुत-से विचारधर्मों का

१ र. वि. पृ. १५।

२ यही पृ. १५।

पञ्चीकृत का तटस्थ भाव से प्रानल्प से-लेकर वर्णन करते हैं और बिना किसी पक्षपात के अपने संस्मरण लिखते हैं। वहाँ इतिव्यासक्ति, विस्तारलोभुपता और प्रहकार है वहाँ हमें यह समझना चाहिए कि न तटस्थता होती है न तन्मयता। मुक्त तन्मयता में नहीं है। आत्म्य का अनुभव जो अनासक्त तन्मयता से लिया जा सकता है। ऐसी तन्मयता या तन्मीलता का नाम ही आत्म्य है। इसमें अहंता या ममता के लिए अवकाश नहीं रहता। 'इसके अवाहरणस्वरूप हमोंने विश्व के कानों का एक स्वानुभूत अवाहरण प्रस्तुत करते हुए कहा है कि अब यदि यहाँ तक पहुँचा जाय वहाँ तक इस प्रकार क्यों-क्यों तटस्थ भाव से मैं उसका निरीक्षण करता यथा त्यों-त्यों पीछा सका होती पाई। इसका ही नहीं उस पीछा में कुछ मका भी जाने तथा और अन्त में पीछा जाने में कठिनाई न हुई।'

काका साहब का उक्त सिद्धान्त सचचित्त अभिन्न बुद्धिपूर्वक तथा साधारणीकरण सिद्धान्त के अनुकूल है। सचिकल्प समाधि में जिस प्रकार की मान्दिकता बुझना और अस्वात्मिकता भी गई थी उसका यहाँ पता भी नहीं है। समाधि अन्त के स्थान पर जो बोध ने 'तन्मयता' शब्द को पहले ही अभिन्न सचित्त स्वीकार किया है। साथ ही अनासक्त कहने से जिस सहज-बहुल का भाव छोटित होता है और साधारण का संकेत मिलता है वह सचिकल्प पारिवर्तित शब्द के द्वारा स्पष्ट नहीं होता। सचिकल्प में बोध की भावना अभिन्न है और अनासक्त में अनुभव की प्रति अभिन्न। इसी प्रकार जो जीवन के सहानुभूतिपूर्ण तटस्थ सिद्धान्त की बुद्धियों हैं भी काका साहब का मत मूल्य प्राप्त होता है क्योंकि इस दशा में अंतरस रत्न सम्बन्धी पूर्वोक्त आपत्ति यहाँ उपस्थित नहीं होती। अनासक्त विचारण के साथ प्रयुक्त होने से तन्मयता शब्द का प्रत्यक्ष तात्पर्य से निरासक्त भिन्न और एकाग्रता का निकटवर्ती सिद्ध हो जाता है जिसके सम्बन्ध में कहाचिन् ही कोई आपत्ति उठाय जा सके। एकाग्रता अन्तर्गत अनुभूति की ओतक है और अन्तर्गत अनुभूति ही आत्म्य है। साधारणीकरण के अन्तर्गत ही इस सिद्धान्त में भी काका साहब ने प्रहकार और ममता से मुक्त हो जाने की बात कही है। इस रूप में यह सिद्धान्त साधारणीकरण की अस्वात्म्य-व्याख्या मात्र माना जा सकता है। इस साधारणीकरण के अन्तर्गत जिस प्रकार विचारार्थ नहीं का साधारणीकरण बताकर उसे धर्मोपाय के अन्तर्गत समझना दिया है और उसे वैज्ञानिक रूप देने की चेष्टा की गई है वैसी प्रक्रिया मनमाने का बोझ नहीं नहीं उठाया गया है।

काका साहब के इस मत को स्वीकार करते हुए भी अराठी विद्वानों के रा
१ 'साहित्य विज्ञान' पृ. ३६।

एक भाव मर्तों का उत्प्रेषण आवश्यक है। इन मर्तों में पहले हम डॉ. बाटवे द्वारा उपस्थापित 'आहार्य ज्ञानावस्था' मिश्राण्ड लेते हैं। इस मिश्राण्ड के द्वारा डॉ. बाटवे ने सविस्तर-समाधि मिश्राण्ड के प्रचलन से बचकर साधारणतया स्पष्ट तथा प्रचलित भाव रखने का प्रयत्न किया है। आहार्य का अर्थ है 'भिर ज्ञान'। डॉ. बाटवे का कथन है कि अमेर हो जाने पर तो कुछ कुछ ही रह जायगा अतएव आहार्य मिश्राण्ड स्वीकारणीय है। इसके द्वारा अति-साधारण्य से होने वाली विचलता समाप्त हो जाती है। डॉ. बाटवे ने इन प्रसंग में पूर्वतया व्यक्ति-वैविध्य का विचार करके यह निश्चय किया है कि मनुष्य के अन्दर कुछ वाचनाओं के बल से ही वास्तव कुछ प्राप्ति सभी स्तरों और हरों का ध्यान से लेते हैं। रसिक अपनी अनुभूति के आधार पर सांसारिक वस्तु या व्यक्ति के प्रति प्रेम या द्वेष का भावना उत्पन्न बनाए रहता है। काव्य में तत्परा पात्रों को देखकर उसका दुःख-सुख बँट जाता है। इसी वस्तुता की महत्वता से अलग स्थिति को साधारण्य कहते हैं किन्तु इसमें भेद जान रहता है, अतएव उसे आहार्य ज्ञानावस्था कहना उचित है। डॉ. बाटवे का मत है कि विचलारी पात्रों से यह साधारण्य नहीं हो पाता। ऐसे स्तरों पर बलना-साध्य से होने वाले ध्यान को उन्मयता कहना ठीक नहीं। उसे एकाग्रता कहा जा सकता है।^१ इस रूप में यह मिश्राण्ड भी सविस्तर समाधि का परिष्कारित रूप है और साधारण्य के साथ-साथ एकाग्रता को स्वीकार करता है। किन्तु डॉ. बाटवे ने जो प्राप्ति सविस्तर-समाधि शब्द के प्रयोग पर की है इसारी दृष्टि में वही प्राप्ति हम पर भी हो सकती है। आहार्य शब्द के द्वारा भिर ज्ञान का संकेत करके हम उसे उदरवना से भी अधिक तीव्र बना देने हैं। अनागत शब्द से जो प्रकृत रूपे हुए लक्षण रहने का भाव समझा जाता है वह आहार्य शब्द के द्वारा अलग नहीं किया जा सकता। साथ ही ज्ञानावस्था शब्द के द्वारा अनुभूति को टेढ़-सी पहुँचती है और हम अनुभूति-स्थिति में अलग होकर वैचारिक स्थिति में पहुँचने में सक्षम होते हैं। दूसरे डॉ. बाटवे की ओर से जो लवारी पात्रों में साधारण्य भाव लाने का-जा संकेत मिलता है जिसे विचलारी पात्रों के दश से के स्वीकारे नहीं मानने उससे भी यह मत स्थापना हो बैठता है। इन रचना में हमें स्वीकार करना पड़ता है।

साधारण्य और साधारण्य-न्यायों उत्तम मर्तों के अनिवार्य अंगों विचारकों

१ र वि ५ १ ६-१८८।

२ वही ५ १६०-१६२।

३ वही ५ १६२।

मे वो सिद्धान्त धीर प्रस्तुत किये हैं किन्तु वे साधारणीकरण हैं इस रूप में सम्बन्धित नहीं हैं जैसे तादात्म्य या तादृश्य का सम्बन्ध दिखाई पड़ता है। तादात्म्य का संकेत तो आचार्य विष्णुनाथ ॥ भिन्ना धीर प्रभाकर^१ ने भी उसीका प्रतिपादन किया था किन्तु वह साधारणीकरण के प्रसंग में किया गया था जबकि पुनःप्रत्यय तथा प्रत्यभिज्ञा नामक दोनों सिद्धान्त काव्यात्मक से अधिक सम्बन्धित हैं। यह ध्यान का कारण तो प्रत्यक्ष बतलते हैं, परन्तु इसकी प्रक्रिया नहीं दृश्यते। अतएव यहाँ हम इनका बोझा दूरान करना उचित समझते हैं।

श्री बोध ने अपनी पुस्तक 'शौन्धव्यबोध आशि ध्यानबोध' के एक अध्याय में इन दोनों का परिचय देते हुए इनकी भ्रुटियों का संकेत किया है। श्री बोध की धारणा है कि कामिभाव है 'साकृत्सत्ता नाटक' के दृष्टे धर्म के द्वितीय स्लोक 'रम्याणि बोधय मधुराश्च विद्यास्य सम्मान्' इत्यादि में वो धर्मस्तुत प्रवृत्ति उत्कण्ठ होने का कारण वासनोत्थान बताया है वह तो ठीक है किन्तु जिस रम्य भवना मधुर रस्य भवना धर्म को उन्मूलने इसका माध्यम माना है वह बहुत उचित नहीं है क्योंकि वह आवश्यक नहीं है कि किसी भी परिस्थिति में व्यक्ति इस प्रकार के मधुर धर्म सुनकर प्रवृत्ति रम्य रस्य देखकर उत्कण्ठ हो ही जाता हो। मुख्यतः इसका प्रभाव कण प्रसंगों में अधिक होता है या हो सकता है। स्वयं बुद्धिमान को ऐसा अनुभव हर समय न होना। इस दृष्टि में यह भीमांसा प्रचुर ही है किन्तु इससे वो आधुनिक सिद्धान्तों को बल प्रवरण मिलता है।

श्री फड़के तथा श्री कृ. वा. कुलकर्णी के द्वारा प्रतिपादित कमल पुनः प्रत्यय तथा प्रत्यभिज्ञा सिद्धान्तों में परस्पर बहुत-कुछ साम्य तथा अन्तर है। साम्य इस भाग में कि दोनों ही पूर्व-वर्तित प्रवृत्ति पूर्वपरिचित के सम्बन्ध में विचार करते हैं और अन्तर इस भाग में कि पुनःप्रत्यय में धर्ममूर्ति-वस्तु की प्रतिकृति है तो प्रत्यभिज्ञा में ज्ञानात्मक की अधिकता। पुनःप्रत्यय में पूर्ववर्तित का पुनः अनुभव किया जाता है और प्रत्यभिज्ञा में पूर्व-भूत दृष्ट प्रवृत्ति धर्ममूर्ति के तत्त्व ही कालान्तर में ज्ञान होने पर उसे पहचानना होता है। इस प्रकार श्री फड़के का सिद्धान्त ज्ञानात्मक के लिए अधिक उपयुक्त जान पड़ता है।

१. तेन च रागादिरत्यादिभिः सह सामाजिक रत्यादीनामभेदात्म्यवत्ताम् ।
तेन च रागादिरत्यादीनां सामाजिकं प्रति बाह्यतैव ध्यानतत्तात्पारात्प
योगानुरतिरित्यवस्तम् । २ प्र ५ २६-२७ ।

प्रो. एडके का विचार है कि मनुष्य-मान में रहने वाला बिबक और बिकार, उसकी मोक्षार्थ के प्रति रुचि निमित्त के प्रति उसकी इच्छा है। परिमाण के घन रूप ही सामाजिक सुख-सुख का समग्र रूप होता है। मनुष्य की रुचि के अनुक्रम इसका पुनः अनुभव करने की इच्छा होती है। एक बार पड़ी हुई बात को वह पुनः पढ़ना चाहता है। एक बार जिससे किसी स्थल पर मिल चुका है उससे उसी स्थल पर फिर मिलने की इच्छा होती है। मनुष्य बाह्यमय इसी इच्छा की परिपूर्ति करता है। उसमें अपने ही अमान्यताओं का पुनः-प्रत्यय होता है और इस रचना को हम 'धारम प्रत्यय' भी कह सकते हैं। मनुष्य बाह्यमय का यही एक सर्वमात्र है।

प्रो. एडके की इस धारणा में धर्मार्थ-धर्म विद्यार्थी हुए प्रो. बोम ने कहा है कि कल्याण या दुःख प्रत्यय को व्यक्ति बार-बार सामने आना नहीं चाहता यह बात दूसरी है कि ऐसे प्रत्ययों से उसे अपने पूर्वानुभव के साहचर्य के कारण ज्ञान हो जाता है। व्यक्ति पुनः वही-वही का दुःख अनुभव नहीं करता उसका साहचर्य ज्ञान जैसे ही प्राप्त करता है। ऐसी रचना में प्रत्यय के स्थान पर प्रत्ययिज्ञा ही होती है। इस प्रकार मनुष्य में मनीषा के प्रति आकर्षित होने की प्रवृत्ति भी पाई जाती है जिसके कारण यह नहीं कहा जा सकता कि एन-मान्य पूर्वानुभव ही उसे आनन्द देता है। अतएव पुनः प्रत्यय को एक व्यापक सिद्धान्त के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता। हाँ इतना माना जा सकता है कि माहिर्य में लहक मानवीय व्यक्तित्व या व्यक्तित्व अनुभव ही प्रकट होते हैं और उन्हींके सहारे आनन्द आता है। मनुष्य पुनः-प्रत्यय के द्वारा प्रो. एडके यही कहना भी चाहते हैं।

प्रो. बुनरली काव्यात्मक का कारण प्रत्ययिज्ञा का प्रतिपादन है। उनकी धारणा है कि हम अपने जीवन में दिन दिन विविध अनुभवों को पहले अनुभव कर चुके हैं। उन्हींकी वृत्ति के कारण ही पुनः आनन्द हो जाती है। और उन्हींके द्वारा ही आनन्द का आनन्द आता है। एक समय हमारी धारणा होती है। मोक्ष लोभ लोभ लोभ में अन्धकारपूर्ण लोभ लोभ लोभ, ला पुनः अनुभव लोभ लोभ लोभ विचार विचार उनका ही निदान है वही वृत्ति का जान पड़ती है। पक्षी जान तो यह है कि उन्हींके प्रत्ययिज्ञा को ज्ञान के धर्म में अनुभव न करके आनन्द शब्द के द्वारा पुनः अनुभवों की आनन्द के धर्म में प्रत्यय विचार है और उन्हींके अनुभव का अनुभव कर लेने की चेष्टा की है। अनुभव आनन्द प्रत्ययिज्ञा की नहीं होती वही व प्रत्ययिज्ञा का लोभ विचार का आनन्द है। उन्हींके द्वारा ही आनन्द आता है। व वृत्ति का और अनुभव

दोनों का मिलाकर रखते हैं परन्तु दोनों में ज्ञान और प्रत्यय का-सा भेद है। एक का ज्ञान मानना का है और दूसरे का अनुभव का। केवल संज्ञिति से काव्य का घातक नहीं उठाया जा सकता काव्य-शास्त्र का भेद है। उठाया जा सकता है। वस्तुतः संस्कृत उद्धारण से ऐसा प्रकट होता है कि कुनकर्णी महाशय प्रकाशान्तर से तादात्म्य-सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं। इसी प्रकार 'सोप्सु' के प्रतिरिक्त अन्य चर्कों के पुनःप्रत्यय और प्रत्ययविज्ञा की स्वीकृति भी प्रकट होती है। इस प्रकार उनका यह सिद्धान्त एक और तो सभी सिद्धान्तों का मिश्रण प्रतीत होता है, चाहे ही दूसरी ओर यह अपूर्ण भी है क्योंकि यह केवल पूर्वांश नुमर्णों तक सीमित है जब कि काव्य प्रकटा कला में व्यक्ति-विशेष द्वारा अनुसूत चर्कों के प्रतिरिक्त का भी वर्णन किया जाता है। उन अनुसूत विषयों और स्थितियों प्राप्ति की प्रत्ययविज्ञा सम्भव नहीं है। तथापि उनसे उद्धारण को घातक जाता है। इसका समानान्तर इस सिद्धान्त के द्वारा नहीं किया जा सकता। इस दृष्टि में यह दोनों ही सिद्धान्त अपूर्ण और अक्षर-रहित हैं। इसके प्रतिरिक्त ये केवल घातक के कारण पर प्रकाश डालते हैं तादात्म्यीकरण और व्यक्ति-वैयर्थ्य का विचार नहीं करते।

प्राचार्य पुनः द्वारा कथित तादात्म्य-सिद्धान्त त केवल विस्मयान् तथा प्रभावकर-वैसे भारतीय विद्वानों द्वारा समर्थित है। परितु पाश्चात्य लेखक भी तादात्म्य को किसी-न-किसी रूप में स्वीकार करते हैं।
 पाश्चात्य विद्वान् 'अंग्रेजी में 'सिम्यैनी' तथा 'एवैनी' इन दो शब्दों के द्वारा कथित उद्धारणसूति एवं उद्धारणसूति या भाव-तादात्म्य का बोध कराया जाता है। दोनों में भाव का अन्तर है। उद्धारणसूति में भाव हीत जाता और ज्ञेय का भाव नष्ट हो जाता है और उद्धारणसूति में बना रहता है। यहाँ कुछ विद्वानों के मत दिए जाते हैं।

आठवे नामक विद्वान् ने 'एवैनी' को मानस योगदान या *Elanphul* कहा है और उद्धारणसूति के मानस योगदान सिद्धान्त को सीधे-सीधे भाव-तादात्म्य प्रकटा 'प्राइमेटिकिफिकेशन' की संज्ञा भी है। इस भाव-तादात्म्य के दो भेद करते हुए उन्होंने कहा है कि उसके 'अहिर्नग' की घन्टसूत्र स्थिति' तथा 'अहिर्नग' का 'अहिर्नग' विभाग' नामक दो भेद हैं। इनमें प्रथम को अंग्रेजी में 'इन्टीमिटेड फेड' तथा दूसरे को 'प्रोपेक्टिव फेड' कहा जाता है। इनमें से प्रथम के अन्तर्गत तादात्म्य की यह स्थिति पाती है जिसमें व्यक्ति-वैयर्थ्य में मुक्त हो जाती है प्रकटा आधार रूप परमात्मा से जाता का अन्तः सच्चिदानन्द स्थापित हो

जाता है।

हाउने महोदय का कथन है कि कला का यथ तात्पर्य है जिसका तात्पर्य है स्वयं को उपस्थासाधि का नायक समझना। किन्तु वास्तविक रसानुभूति पूर्वोक्त अन्तर्मूल तथा बहिर्मुख स्थितियों से भी भागे बढ़कर उद्बुद्ध अनुभवों की पूर्ण समीकरण की अवस्था है।^१ उन्होंने भी गुनर फ्रीनफेल्स के अनुसार तीन प्रकार की अनुभूति का उल्लेख किया है जो क्रमशः परमानन्ददायी स्वसत्ता विलीनीकरण दूसरे का अपने पर आरोप करके अनुभव करने तथा तटस्थ रह कर अनुभव करने की स्थितियाँ हैं। प्रथम स्थिति के सम्बन्ध में उनका स्पष्ट मत है कि इसमें विषय तथा विषयी की सत्ता में समैव स्थावित हो जाता है। यह पूर्ण यह-विलीनता की स्थिति है।^२ प्रायः काल तथा स्थानादि वा ज्ञान

१ The Introjective Phase of Identification includes all that is commonly spoken of as Identification the merging of self with the crowd or group the feeling of unity with the hero or God — Creative Imagination, Self & Art.

२ Moreover while the response to art may be that of the participant (identification in the narrower and popular meaning of the term when, for example, the reader feels himself to be the hero of drama or novel) the truly aesthetic response does not stop there. It goes beyond introjection and projection to a final assimilation of the projected experiences a complex integration — Creative Imagination, Self & Art.

३ First of all, the Ecstatic for whom all self-consciousness is merged in the perfect unity of subject and object that occurs under conditions of intense enjoyment. There is such an identification with the objects perceived that the I seems utterly lost. One becomes that which he is enjoying — Ibid.

(B) often, for the Ecstatic, with loss of self both time and space orientation lapses. He passes into the trance of the mystic and may lose consciousness

भी मुक्त हो जाता है और विभाषादि को भूलकर समाधि की-सी रसा उत्पन्न हो जाती है। साधने महोदय का यह वर्णन भारतीय मठ के कितने निकट है यह स्पष्ट ही है।

प्रसिद्ध विद्वान् ऐशले इयून्स ने भी इस बात से सहमति प्रकट की है कि सहस्रम विभाषादि को भूलकर नाटक में ऐसा तल्लीन हो जाता है कि उसे आत्मानुभव ही समझ बैठता है। यह स्थिति विवेक-बन्धित नहीं होती। एक स्वाभाविक क्रिया से ही ऐसा हो जाता है।

विख्यात मनोविज्ञानवेत्ता श्री ब्रुडरर्ष भी साधारण्य को स्वीकार करते हुए कहते हैं कि "उपन्यास पढ़ते समय आप संभवतः उसके नायक या नायिका के साथ एकारम हो जा सकते हैं और इस स्थिति में आप नायक के कठिनाई में पड़ने पर दुःखी होते हैं और मुकट से उसके बाहर भा जाने पर आप ह्वित हो उठते हैं। इसको सहायमूर्ति कहें क्योंकि आप लेखक द्वारा आपके घसरों में चित्रित हर्ष या शोक की प्रविध्यक्तियों की अनुकृति करने के बजाय स्वयं को even of the art stimulus.—Ibid.

(C) There is, secondly the *Participator* (*der Mitspieler*) who takes upon himself another self who can sink himself in another personality play many roles.—Ibid.

(D) There is thirdly the attitude of the spectator who retains his own personality—in art enjoyment he is the spectator the onlooker (*der Zuschauer*) Such an attitude may be found very notably in the Critic, whose enjoyment never swamps his capacity to estimate the value of a work in terms of his own criteria, but it may also occur in the most artistic of spectators who maintain a godlike detachment in the face of conflicting emotions, which interplay as colours upon an extended canvas.—Ibid.

१ The spectator of a play is always absorbed in the drama first of all. He ignores the proscenium arch or frame of the picture that is presented to him and he regards the action as a personal experience in which he is himself taking part — Drama Page 168.

नायक या नायिका की परिस्थितियों में रसकर अनुभव करते हैं।

इस सम्बन्ध में श्री ए. ई. मेण्डर ने लिखा है कि समानुभूति पाठक या श्रोता की वह मानसिक दशा है जिसमें जोड़ी वर के लिए वह वैयक्तिक धारणा केतना विस्मृत करके किसी पात्र के साथ साधारण्य कर बैठता है।^१ इसी प्रकार श्री टाइटलम ने तो कवि पाठक सभी के साधारणीकरण और कवि-पाठक के साधारण्य को स्वीकार किया है।^२ नारायण बहू है कि साधारण्य का सिद्धान्त किसी न-किसी रूप में पारंपारिक तथा पौरस्त्य प्राचीन तथा नवीन सभी पण्डितों को स्वीकार है। चाहे हम बराठी कैलकों का विचार भी प्रस्तुत करने की चेष्टा करें।

डॉ. रावेरा मुत्तन साधारणीकरण सिद्धान्त की कई छुटियाँ दिनाई का प्रयत्न किया है। भावकार के द्वारा सादर्य बोध का निराम उन्हें स्वीकार नहीं है। उनकी धारणा है कि पात्र और उनकी मन-व्यतिथय आपत्तियों स्थिति प्रत्यक्ष के व्यतिथय तथा उनकी मन स्थिति के अतिरिक्त इनका स्मरण सर्वत्र निम्न रहनी है। प्रत्यक्ष अनुभूति का यदि विशेष रूप में न देना तो भी उसे नम-नम-नम मुन्दरी तो समझेगा ही। साथ ही दुष्पन्न करने वाले पात्र को एक आदर्श बीरोरात नायक के रूप में समझेगा किन्तु उन्हें अपने व्यतिथय का एक धर्म कभी नहीं।
१ लाइवलीली हिन्दी अनुवाद पृ. २३।

२ Empathy connotes the state of the reader or the spectator who has lost for a while his personal self consciousness and is identifying himself with some character in the story or screen. गुलाबराय द्वारा लिखित और सम्पादन पृ. १२ पर उद्धृत।

३ The chief peculiarity of this feeling is that the recipient of a truly artistic impression is so united to the artist that he feels as if the work were his own and not some one else's—as if what he had long been wishing to express. A real work of art destroys in the consciousness of the recipient the separation between himself and all whose minds meet in this work of art—What is Art.

समझें। किन्तु सुन्दरी मात्र समझने से एक बुरी बड़बड़ी की संभावना है। वह यह है कि यदि हम साधारण और वासववत्ता दोनों को सुन्दरी रूप में ही ग्रहण करेंगे और उन्हें पुरुष व्यक्तित्व के रूप में न मानेंगे तो दोनों में काव्य-नाट्य अथवा नाट्य-दर्शन के समान क्या अन्तर रहेगा ?

हाँ, मुत की इन दोनों व्यापत्तियों के सम्बन्ध में यह तर्क के हमारे विवेचन से यह तो स्पष्ट हो ही जायगा कि साधारणीकरण व्यापार सङ्ग्रह को इस प्रकार की अनुमति का समर्थन नहीं करता कि कोई वाज उसीका श्रेय है। हाँ केवल सुन्दरी रूप में उपस्थिति प्रदर्शय साधारणीकरण को काव्य है। सुन्दरी मात्र बन जाने से गुस्ती को बिना बड़बड़ी का सम्बन्ध है उसे स्वीकार करते हुए भी हम इस श्रेय का निराकरण निम्न रूप में संभव मानते हैं। वह यह कि व्यक्ति-भेद और भावानुमति के दोनों ही दो स्तर की चीजें हैं। जब व्यक्ति-भेद प्रभाव रहता है तब भावानुमति मौख हो जाती है और जब भावानुमति मुख्य हो जाती है तो व्यक्ति-भेद मौख हो जाता है। अर्थात् नाट्य-दर्शन के पूर्व व्यक्ति-भेद प्रदर्शय बना रहता है और बीच में भी वह अपना काम करता है, किन्तु वह स्वयं प्रवर्तन में स्वान ग्रहण करता चला जाता है और दृश्य-व्यापार की बुद्धि के साथ-साथ भावानुमति तीव्रतर होती जाती है। व्यक्ति की ऐसी सङ्ग्रह जानकारी हमें होती है कि उसका चला नहीं चलता उससे हम ठिठक और घटक नहीं आते। यदि बिजपट का ही उदाहरण लें तो बौ समझना होगा कि प्रेक्षक प्रेक्षानुह में पहुँचने से पूर्व तो यही सोचता है कि समुक्त चित्र में समुक्त प्रतिमैत्री गठित मीमांसाकारी वैजयन्तीमासा या वामिनीकोसल अभिनय कर रही है, और नि-स्मरिह बिजपट रेलने का एक मुख्य कारण उन्हें देखना ही है परन्तु कुछ देर बाद पट पर इनके चित्र देखते रहने पर भी कथावस्तु के प्रवाह में हम ऐसे लीन होते हैं कि हमें वह विचार करने की आवश्यकता नहीं होती कि वह समुक्त प्रतिमैत्री है। हम समझते हैं बौ मुत को इन सत्य को स्वीकार करने में कोई व्यापत्ति न होगी क्योंकि उन्हें कथावस्तु वह स्वीकार न होगा कि बिजपट रेलने समग्र वह कथावस्तु जानी और उनके व्यवहारों को न जानकर केवल वैजयन्तीमासा नाम्नी विशेष प्रतिमैत्री को ही देखते रहते हैं। यदि वे यह स्वीकार कर लेंगे कि बिजपट के प्रतिमैत्रियों को पूर्ण-जानने-पहुँचाने हुए भी और पट पर उनका नाम देकर भी कथा प्रवाह में उन्हें उनकी विविष्टता का बोध नहीं रहता तो निश्चय ही उन्हें वह भी स्वीकार करना होगा कि वा ३ नाम के विविध-बोध भोग ही जाता है और कथा-प्रवाह-निवृत्ति १ २ ३ ४ ५ ६ ७ ८ ९ १० ११ १२ १३ १४ १५ १६ १७ १८ १९ २० २१ २२ २३ २४ २५ २६ २७ २८ २९ ३० ३१ ३२ ३३ ३४ ३५ ३६ ३७ ३८ ३९ ४० ४१ ४२ ४३ ४४ ४५ ४६ ४७ ४८ ४९ ५० ५१ ५२ ५३ ५४ ५५ ५६ ५७ ५८ ५९ ६० ६१ ६२ ६३ ६४ ६५ ६६ ६७ ६८ ६९ ७० ७१ ७२ ७३ ७४ ७५ ७६ ७७ ७८ ७९ ८० ८१ ८२ ८३ ८४ ८५ ८६ ८७ ८८ ८९ ९० ९१ ९२ ९३ ९४ ९५ ९६ ९७ ९८ ९९ १०० १०१ १०२ १०३ १०४ १०५ १०६ १०७ १०८ १०९ ११० १११ ११२ ११३ ११४ ११५ ११६ ११७ ११८ ११९ १२० १२१ १२२ १२३ १२४ १२५ १२६ १२७ १२८ १२९ १३० १३१ १३२ १३३ १३४ १३५ १३६ १३७ १३८ १३९ १४० १४१ १४२ १४३ १४४ १४५ १४६ १४७ १४८ १४९ १५० १५१ १५२ १५३ १५४ १५५ १५६ १५७ १५८ १५९ १६० १६१ १६२ १६३ १६४ १६५ १६६ १६७ १६८ १६९ १७० १७१ १७२ १७३ १७४ १७५ १७६ १७७ १७८ १७९ १८० १८१ १८२ १८३ १८४ १८५ १८६ १८७ १८८ १८९ १९० १९१ १९२ १९३ १९४ १९५ १९६ १९७ १९८ १९९ २०० २०१ २०२ २०३ २०४ २०५ २०६ २०७ २०८ २०९ २१० २११ २१२ २१३ २१४ २१५ २१६ २१७ २१८ २१९ २२० २२१ २२२ २२३ २२४ २२५ २२६ २२७ २२८ २२९ २३० २३१ २३२ २३३ २३४ २३५ २३६ २३७ २३८ २३९ २४० २४१ २४२ २४३ २४४ २४५ २४६ २४७ २४८ २४९ २५० २५१ २५२ २५३ २५४ २५५ २५६ २५७ २५८ २५९ २६० २६१ २६२ २६३ २६४ २६५ २६६ २६७ २६८ २६९ २७० २७१ २७२ २७३ २७४ २७५ २७६ २७७ २७८ २७९ २८० २८१ २८२ २८३ २८४ २८५ २८६ २८७ २८८ २८९ २९० २९१ २९२ २९३ २९४ २९५ २९६ २९७ २९८ २९९ ३०० ३०१ ३०२ ३०३ ३०४ ३०५ ३०६ ३०७ ३०८ ३०९ ३१० ३११ ३१२ ३१३ ३१४ ३१५ ३१६ ३१७ ३१८ ३१९ ३२० ३२१ ३२२ ३२३ ३२४ ३२५ ३२६ ३२७ ३२८ ३२९ ३३० ३३१ ३३२ ३३३ ३३४ ३३५ ३३६ ३३७ ३३८ ३३९ ३४० ३४१ ३४२ ३४३ ३४४ ३४५ ३४६ ३४७ ३४८ ३४९ ३५० ३५१ ३५२ ३५३ ३५४ ३५५ ३५६ ३५७ ३५८ ३५९ ३६० ३६१ ३६२ ३६३ ३६४ ३६५ ३६६ ३६७ ३६८ ३६९ ३७० ३७१ ३७२ ३७३ ३७४ ३७५ ३७६ ३७७ ३७८ ३७९ ३८० ३८१ ३८२ ३८३ ३८४ ३८५ ३८६ ३८७ ३८८ ३८९ ३९० ३९१ ३९२ ३९३ ३९४ ३९५ ३९६ ३९७ ३९८ ३९९ ४०० ४०१ ४०२ ४०३ ४०४ ४०५ ४०६ ४०७ ४०८ ४०९ ४१० ४११ ४१२ ४१३ ४१४ ४१५ ४१६ ४१७ ४१८ ४१९ ४२० ४२१ ४२२ ४२३ ४२४ ४२५ ४२६ ४२७ ४२८ ४२९ ४३० ४३१ ४३२ ४३३ ४३४ ४३५ ४३६ ४३७ ४३८ ४३९ ४४० ४४१ ४४२ ४४३ ४४४ ४४५ ४४६ ४४७ ४४८ ४४९ ४५० ४५१ ४५२ ४५३ ४५४ ४५५ ४५६ ४५७ ४५८ ४५९ ४६० ४६१ ४६२ ४६३ ४६४ ४६५ ४६६ ४६७ ४६८ ४६९ ४७० ४७१ ४७२ ४७३ ४७४ ४७५ ४७६ ४७७ ४७८ ४७९ ४८० ४८१ ४८२ ४८३ ४८४ ४८५ ४८६ ४८७ ४८८ ४८९ ४९० ४९१ ४९२ ४९३ ४९४ ४९५ ४९६ ४९७ ४९८ ४९९ ५०० ५०१ ५०२ ५०३ ५०४ ५०५ ५०६ ५०७ ५०८ ५०९ ५१० ५११ ५१२ ५१३ ५१४ ५१५ ५१६ ५१७ ५१८ ५१९ ५२० ५२१ ५२२ ५२३ ५२४ ५२५ ५२६ ५२७ ५२८ ५२९ ५३० ५३१ ५३२ ५३३ ५३४ ५३५ ५३६ ५३७ ५३८ ५३९ ५४० ५४१ ५४२ ५४३ ५४४ ५४५ ५४६ ५४७ ५४८ ५४९ ५५० ५५१ ५५२ ५५३ ५५४ ५५५ ५५६ ५५७ ५५८ ५५९ ५६० ५६१ ५६२ ५६३ ५६४ ५६५ ५६६ ५६७ ५६८ ५६९ ५७० ५७१ ५७२ ५७३ ५७४ ५७५ ५७६ ५७७ ५७८ ५७९ ५८० ५८१ ५८२ ५८३ ५८४ ५८५ ५८६ ५८७ ५८८ ५८९ ५९० ५९१ ५९२ ५९३ ५९४ ५९५ ५९६ ५९७ ५९८ ५९९ ६०० ६०१ ६०२ ६०३ ६०४ ६०५ ६०६ ६०७ ६०८ ६०९ ६१० ६११ ६१२ ६१३ ६१४ ६१५ ६१६ ६१७ ६१८ ६१९ ६२० ६२१ ६२२ ६२३ ६२४ ६२५ ६२६ ६२७ ६२८ ६२९ ६३० ६३१ ६३२ ६३३ ६३४ ६३५ ६३६ ६३७ ६३८ ६३९ ६४० ६४१ ६४२ ६४३ ६४४ ६४५ ६४६ ६४७ ६४८ ६४९ ६५० ६५१ ६५२ ६५३ ६५४ ६५५ ६५६ ६५७ ६५८ ६५९ ६६० ६६१ ६६२ ६६३ ६६४ ६६५ ६६६ ६६७ ६६८ ६६९ ६७० ६७१ ६७२ ६७३ ६७४ ६७५ ६७६ ६७७ ६७८ ६७९ ६८० ६८१ ६८२ ६८३ ६८४ ६८५ ६८६ ६८७ ६८८ ६८९ ६९० ६९१ ६९२ ६९३ ६९४ ६९५ ६९६ ६९७ ६९८ ६९९ ७०० ७०१ ७०२ ७०३ ७०४ ७०५ ७०६ ७०७ ७०८ ७०९ ७१० ७११ ७१२ ७१३ ७१४ ७१५ ७१६ ७१७ ७१८ ७१९ ७२० ७२१ ७२२ ७२३ ७२४ ७२५ ७२६ ७२७ ७२८ ७२९ ७३० ७३१ ७३२ ७३३ ७३४ ७३५ ७३६ ७३७ ७३८ ७३९ ७४० ७४१ ७४२ ७४३ ७४४ ७४५ ७४६ ७४७ ७४८ ७४९ ७५० ७५१ ७५२ ७५३ ७५४ ७५५ ७५६ ७५७ ७५८ ७५९ ७६० ७६१ ७६२ ७६३ ७६४ ७६५ ७६६ ७६७ ७६८ ७६९ ७७० ७७१ ७७२ ७७३ ७७४ ७७५ ७७६ ७७७ ७७८ ७७९ ७८० ७८१ ७८२ ७८३ ७८४ ७८५ ७८६ ७८७ ७८८ ७८९ ७९० ७९१ ७९२ ७९३ ७९४ ७९५ ७९६ ७९७ ७९८ ७९९ ८०० ८०१ ८०२ ८०३ ८०४ ८०५ ८०६ ८०७ ८०८ ८०९ ८१० ८११ ८१२ ८१३ ८१४ ८१५ ८१६ ८१७ ८१८ ८१९ ८२० ८२१ ८२२ ८२३ ८२४ ८२५ ८२६ ८२७ ८२८ ८२९ ८३० ८३१ ८३२ ८३३ ८३४ ८३५ ८३६ ८३७ ८३८ ८३९ ८४० ८४१ ८४२ ८४३ ८४४ ८४५ ८४६ ८४७ ८४८ ८४९ ८५० ८५१ ८५२ ८५३ ८५४ ८५५ ८५६ ८५७ ८५८ ८५९ ८६० ८६१ ८६२ ८६३ ८६४ ८६५ ८६६ ८६७ ८६८ ८६९ ८७० ८७१ ८७२ ८७३ ८७४ ८७५ ८७६ ८७७ ८७८ ८७९ ८८० ८८१ ८८२ ८८३ ८८४ ८८५ ८८६ ८८७ ८८८ ८८९ ८९० ८९१ ८९२ ८९३ ८९४ ८९५ ८९६ ८९७ ८९८ ८९९ ९०० ९०१ ९०२ ९०३ ९०४ ९०५ ९०६ ९०७ ९०८ ९०९ ९१० ९११ ९१२ ९१३ ९१४ ९१५ ९१६ ९१७ ९१८ ९१९ ९२० ९२१ ९२२ ९२३ ९२४ ९२५ ९२६ ९२७ ९२८ ९२९ ९३० ९३१ ९३२ ९३३ ९३४ ९३५ ९३६ ९३७ ९३८ ९३९ ९४० ९४१ ९४२ ९४३ ९४४ ९४५ ९४६ ९४७ ९४८ ९४९ ९५० ९५१ ९५२ ९५३ ९५४ ९५५ ९५६ ९५७ ९५८ ९५९ ९६० ९६१ ९६२ ९६३ ९६४ ९६५ ९६६ ९६७ ९६८ ९६९ ९७० ९७१ ९७२ ९७३ ९७४ ९७५ ९७६ ९७७ ९७८ ९७९ ९८० ९८१ ९८२ ९८३ ९८४ ९८५ ९८६ ९८७ ९८८ ९८९ ९९० ९९१ ९९२ ९९३ ९९४ ९९५ ९९६ ९९७ ९९८ ९९९ १०००

प्रान्त में बाबा उपस्थित नहीं करता । इसी प्रकार सागरिका तथा वासवदत्ता का भेद-मान रहते हुए भी बाबा की प्रधानता के द्वारा इनका साधारणीकरण माध्य होता चाहिये ।

जो युग की तीसरी प्राप्ति यह है कि देव-काल के ज्ञान के विनाश की संभाव्यता विरहणीय नहीं है क्योंकि यदि शकुन्तला को पाक पहले और दुष्यन्त को मृत जाने बिनावा बाब तो उसने अभिनय का उपहास ही होया ।^१

जो युग की यह प्राप्ति अभिनवयुग द्वारा दिये गए मृग घम के उदाहरण में प्रयुक्त 'देशकालासनाभिपित्त' वाक्यांश को मध्य करके की गई है । हम इसे समझाने के लिए जो उदाहरण ले लें । 'रामचरितमानस' में अनेक स्थलों के अनेक दृश्य और अनेक प्रसंग हैं । निश्चय ही अयोध्या के राम जनमार्ग के सीता लक्ष्मण-सहित राम बिष्णुट के राम और लंकापुरी के राम के बिच और व्यवहार में परस्पर अन्तर है । यदि हम इन सब अन्तर का ज्ञान न लें यदि हम राम की परिस्थितियों पर दृष्टिपात न करें तो कथाकार का उद्देश्य ही पराप्त हो जाएगा । परिचित परिस्थितियों में अनुसृतया परिवर्तित राम के बाब हमारे मन में कोई संशय ही न जाग्रत कर सकेंगे । इसी प्रकार यदि हम पाकल नाटक में अधि-नुमाओं से आश्रमयुगौर्ध्व न हस्त्यो न हस्त्यः मुन कर भी आश्रम का ज्ञान न करें और यह न समझें कि आश्रमयुग मारना निविड है तो इस मारी योजना का परिणाम ही क्या होगा ? अतएव यह कहना कि देव-काल का ज्ञान नहीं होता उचित नहीं जान पड़ता । तथापि उक्त पक्ष में जो हेम-काल में अनाभिपित्त होने की कथा की गई है उसका उद्देश्य केवल यह बनाना है कि आश्रमयुग की वरम नीमा पर हये केवल बाब की ही अनुसृति होती है और उपचरणावकाश देव-काल यदि अनुसृत हुए तो वह अनुसृति अक्षय होती है । देशकालादि या वाक्यावकाश का सर्वत्र वरते है अतः उनके महत्त्व को अक्षीकार नहीं किया जा सकता और इसलिए शकुन्तला को पाक या दुष्यन्त को मृत नहीं पहनाया जा सकता किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि प्रसंग या पाठक केवल उस देव काल में ही उनका रह जाता है । अनुसृत होने पर देव राम उनी तरह महायक किन्तु सीता रह जाता है जैसे पहले उदाहरणों में वासवदत्ता और सागरिका की विमिष्टता बनी रहकर भी बाधक नहीं होती बाधक ही निवृत्त होती है । यदि ऐसा न जाना तो एक देव का अविन दूजे देव के नाशिय का आश्रम ही न न बनना । यह भी लक्ष है कि ऐसे भी पाठक होते हैं जो उनही लक्ष्य को अक्षयता जानो नवन्व है । इसीलिए हमारे यही महत्त्व है । सा ५८ ५ ५ ५८ ।

के साथ वह सर्व रस भी नहीं है कि वह काव्यालम्बीयता किये हुए ही प्रकृत काव्य-व्यवहार का साधन हो। यदि इस प्रकार रस काल बाधक ठहरा करता तो मिला रस की बात ही क्या है। एक ही रस के मिला प्रवेशों और मिला कालों के अन्तिम एक-दूसरे के काव्य का आनन्द न ले पाते। हाथी अपनी आत्मिकता के लिए प्रसिद्ध है परन्तु रस विशेष में उनका चित्तमा सम्मान है उससे क्या यह प्रमाण नहीं होता कि रस-काल का साधारणीकरण होता है उसे भीष्टता मिलती है? सबसे बढ़कर उदाहरण यह है कि प्रेक्षागृह में बैठे रहकर भी हम बिना देखते हुए अपनी स्थिति को भूल जाते हैं, यह भूल जाते हैं कि हमारी बगल में कौन बैठा हुआ है। उसी प्रकार चित्र में रस देखते हुए भी हमारा मन बरबस आनन्द विषय से भर जाता है। हम बराबर यह सोचते नहीं रहते कि हम प्रेक्षागृह में उपस्थित हैं। किन्तु यदि कुर्सी में कहीं उमरी हुई कील के हमारा कोई धन चोट खा जाय तो हम चित्त भी रसमग्न क्यों न हों अपनी सही स्थिति को जान जायके और बचने का उपाय पहले करेंगे। इसी प्रकार यदि हम चित्र में समुद्रम रस-काल का रस देखेंगे तो हमें आनन्द की निश्चित प्रतीति होगी और वह रस काल उसकी तीक्ष्णभूति का एक उपकरण बन जायगा किन्तु प्रतिकूल उपस्थिति होने पर वही प्रतीति न होगी। तीक्ष्ण भूति की वसा में उपकरण-स्वल्प रस-काल की भीष्टता का नाम ही हमारे विचार से रस आनन्द से अनामिक होता है। पूर्णतया उनके आनन्द का विनाश होता नहीं। यह स्थिति ऐसी ही है वही वाचना रूप में हमारे हृदय में अनेक भावों की स्थिति रहती है। अन्तर्गत के विविध समय पर विविध भाव ही व्यक्त होते हैं। रोप दबे रहते हैं बिना ही हो जाते। रस काल का आनन्द भी इसी प्रकार अव्यक्त रहता है।

इसी प्रकार यदि भावों की प्रसन्नता पर ध्यान रखा जाय तो इस प्रकार की आनन्दिता भी व्यक्त हो जाती है कि "काव्य" में प्रयुक्त अलंकरण अथवा अलंकरणोपपन्न उपकरण आदि वस्तु या व्यक्ति या विषय प्रकृत करता है। उमक व्यंग्यभाव को उभारती ही है उसका साधारणीकरण नहीं करते। अथवा साधारणीकरण विचारों के प्रति आनन्दोद्बोध होता है। नहीं यदि उमका कीलक-आनन्द-भाव रह जायगा। हमें यह स्वीकार है कि अलंकरण आदि के अलंकरण उभार जायगा है यदि ऐसा न होता तो भावों की अपनी मूर्त को रचना न बनना बारी और मूल लपाने या उतारने न पड़ते और रस भूषा का ध्यान १ ला २२ २ ५ २६।

१ ला २२ २ ५ २६।

रखना न पड़ता। उसके द्वारा निश्चय ही पाप-विशेष को सामने लाया जाता है किन्तु विशेष होते हुए भी वह किसी जाति-विशेष का प्रतिनिधि होता है। सबाहरणतः राम को बीर-वैद्य में देखकर बाण भर के लिए हम उन्हें बीर राम के रूप में धारण पहुँचाते हैं किन्तु बाद में सहज ही हमारे सामने केवल बीर व्यक्ति रह जाता है और रामण से कई बातों में विधिष्ट होने के कारण वह हमें उससे अधिक धार्कणित करता है। हम दोनों में भेद तो करते हैं परन्तु वह भेद एक बीर तथा आदर्श व्यक्ति से एक बीर किन्तु कुटिल और घनादर्श व्यक्ति का होता है। कुछ समय के लिए राम-नाम और रामण-नाम का भेद नहीं रह जाता।

इन आपत्तियों से भी अधिक उपहासार्थक आपत्ति यह जान पड़ती है कि क्योंकि सहज इस बात से परिचित होना है कि नाम उसके अपने ही लक्ष रहे हैं यद्यपि साधारणीकरण की आवश्यकता ही नहीं है।^१ पहली बात तो यह है कि सहज के भाव यों अकारण ही नहीं उद्बुद्ध होते बल्कि विभागों की उपस्थिति उसके लिए आभासार्थक होती है। हम बिना विभागों के केवल यह सोचकर कि हमें क्रोध करना है क्योंकि क्रोध हममें है क्रोध उद्बुद्ध नहीं का सकते। फिर यदि विभागों के रहते हुए भी उसे इस बात का ज्ञान बना रहा कि वह समुद्र के है और समुद्र के नहीं वह समुद्र है और हमसे इसका सम्बन्ध है या नहीं तो पूर्वोक्त तात्पर्य तथा धारणवर्तक दोनों की उपस्थिति होगी। सहज के अपने ही भावों को अनावर भी साधारणीकरण उन भावों को अवाता है जो काम्य में वान-विशेष से प्रतिष्ठित दिखाए जाते हैं। इस प्रकार बनवा आकरण सत्य है। विभावादि निरपरा होते ही उनके से भाव नष्ट हो जायेंगे। फिर भी सहज उन भावों को अचना ही बताने का कोई शक्ति प्रदान नहीं करता। इन प्रकार उनके बिना साधारणीकरण हुए काम नहीं बन सकता।

हाँ रावेण की यह भी एक आपत्ति है कि बलुगः ह्य प्रसारों को विभिन्न भावों का अनुभव करने हुए भी नहीं जाने क्योंकि यदि प्रसार की किसी बात विशेष के प्रति महानुभूति है तो उसे जगदी प्रति देगवर प्रमत्तता और बट्ट देगवर धामता होगी किन्तु अब तक इसे धारण ही पूर्वानुभवों का स्मरण नहीं आसना नव नव वह शृंगार-वर्णन हृदय को देगवर प्रति का अनुभव नहीं करने का और न मोहनता प्राप्त ही उसे बनना बनायनी। किन्तु बीजविधता स्वीकार कर लेने पर पूर्वानुभूति का महत्त्व देना बट्टन है अब साधारणीकरण विद्याम् १ भा ४८ २ ५ १२।

ही निरर्थक है।

इस सम्बन्ध में यह बात ध्यान देने योग्य है कि डॉ. गुप्त ने न तो इस बात पर ही ध्यान दिया है कि धनिवाहित युवक भी रति-इच्छा का आनन्द लेते हैं और न इसी बात पर ध्यान दिया है कि उसमें कुछ मूलमात्र वासनात्म्य में प्रतिष्ठित रहा करते हैं। ऐसी दशा में पूर्वाभूत का ही पुनः अवबोध धनिवार्यताः आत्म्य नहीं है। फिर भी जो पूर्वस्मरण की बात कही गई है उसका समाधान किया जा सकता है। ध्यान देने की बात यह है कि रमणीय दृश्य को देखकर सबका मधुर चक्षुषों को मुनकर हमें पूर्वस्मरण तो अवश्य हो जाता है, किन्तु कानिवास के ही चक्षुषों में यह स्मरण भी 'यवोवपूर्वक' बनसोये हो जाता है स्मरण की चेतना या उसका ज्ञान हममें काम्य-पाठ या वर्णन के समय स्पष्ट रूप में नहीं होता। स्मरण एक स्वाभाविक सहज रूप में सिद्ध हो जाता है। वह इस रूप का भी हो सकता है और अन्त्यान्तर का भी। चेतनापूर्वक किया गया स्मरण ही काम्य के निर्वाच्य आस्वाद्य में बाधक हो सकता है बनसोया नहीं। इस रूप में यह स्मरण पूर्व का कोई विम्वर उपस्थित नहीं करता बल्कि केवल सहज पुनर्-स्पर्श से भर देता है। हाँ वहाँ यह स्मरण विम्वर-ग्रहण के साधन होना पुरा चित्र उपस्थित करता हुआ वैयक्तिक सीमा तक या बाधना नहीं निरचय ही साधारणीकरण में बाधा उपस्थित हो जायगी। काम्य की यही तो विशेषता है कि वह संयुक्ति की इच्छा याप से बार-बार उन्हीं पक्षों को छोड़कर स्वर तो निकालता है किन्तु किसी पक्ष पर इसी रीति नहीं उठता कि वह स्वर एकापी हो उठे।

निष्कर्ष

इस समस्त विश्लेषण पर ध्यान रहे तो हम निम्न निरचयों पर पहुँचते हैं

१ साधारणीकरण आस्वाद्य के लिए धनिवार्य स्थिति है किन्तु साधारणीकरण आस्वाद्य करा देने की धनिवार्य शर्त नहीं है। साधारणीकरण के बाद भी रस न आकर बौद्धिक तृप्ति-याव हो सकती है जैसे सन्तों की प्रणवो नित्यों से होती है।

२ साधारणीकरण का धर्म समस्त सम्बन्धों का परिहार है किन्तु केवल इसी रूप में कि सम्बन्धित भाव किसी एक के ही होकर नहीं रह जाते बल्कि सबके द्वारा ग्रहण बन जाते हैं। इसमें निवादादि सभी का साधारणीकरण होता है। परन्तु इनके दो धर्म हो सकते हैं (१) रस-काल-ज्ञान और विशेष सम्बन्धों के ज्ञान की पीछता छिड़ि तथा (२) काम्य वर्णित भाव का साधारण रूप से सभी सहृदयों के द्वारा अनुभव होना।

१ साधारणीकरण में व्यक्ति विद्रिष्टता का पूर्णतया अभाव नहीं होता बरिष्ठ वह चेतना के किसी ऐसे सहारे स्तर में अवस्थित हो जाती है जहाँ रहकर कभी प्रवाह में बाधक नहीं होती सहज हो जाती है और अवशेषपूर्वक स्मरण प्राप्ति की प्राप्ति ही उपस्थित होकर उस की सहायता करती है ।

४ साधारणीकरण के प्राप्ति साहाय्य की कल्पना में अनेक कठिनाइयाँ घोर होय हैं । वस्तुतः साहाय्य न मानकर साधारणीकरण जनिष्ठ घनीभूत एकाग्रता या अलक्ष्य स्वानुभूति-भाव ही उस की उपस्थितिकारिणी माननी चाहिए । अलक्ष्य अनुभूति ही उस है । ज्ञान की ऊँची लहर को भेदकर काव्य हृदय में अन्तर्निहित रसानुभूति को जगा देता है । उस की वेद्यान्तर सम्पर्क घुसता इसीमें है कि वह बौद्धिक व्यापारों के उपरान्त के द्वारा हमें अन्तर्मन बनाता है ।

२ कवि के सम्बन्ध में दुर्वचसी का मत स्वीकार किया जा सकता है । आरम्भ प्रस्ताव ही मुख्य है आरम्भ-विकास है । कवि अपनी अनुभूति को ही दूसरे तक पहुँचाना है और इसलिए वह एक रूप में कवि और दूसरे में सहृदय बना रहता है । कवि वह वर्णन के कारण है अथवा वह भी सहृदय ही है । इसी लिए कहा भी गया है : "कविस्तु सामाजिक मुख्य एव ।" कवि और सामाजिक सामाजिक होकर एक ही स्तर एक ही भाव भूमि पर उपस्थित होकर समन्वय करते हैं ।

रसास्वाद

रस निष्पत्ति के प्रसंग में बताया जा चुका है कि भट्टमोक्षट से लेकर धार्या
 अभिनवगुप्त तक रस की स्थिति और उसके आस्वादकर्ता के सम्बन्ध में बंधा-
 रिक विश्वास हुआ है। भट्टमोक्षट तथा बंधु ने मूल-
 रसाभय धार्या में ही रस की स्थिति मानी थी और भार्येय वा
 अनुमान के द्वारा उसका आस्वाद सम्भव बताया था।

भट्टनायक ने काव्य-शक्तिओं को महत्त्व देकर उनके बल पर सत्त्वोद्भूत के सहारे
 रसास्वाद की समस्या का हल निकाला और अभिनवगुप्त ने उससे भी भाने बढ़कर
 महत्त्व में ही रस की स्थिति स्वीकार की और उसीको रसास्वादकर्ता भी माना।
 उन्होंने समस्त प्राचीनत्व में वाचना की स्थिति स्वीकार करके मूलतः सभी ने
 रस को स्वीकार कर लिया किन्तु उनकी दृष्टि साधारणतः इतनी अधिक विपरी
 परक जान होती है कि सामान्य पाठक धार्या कर सकता है कि काव्य ॥ रस
 नहीं होता अथवा क्या वस्तु में आस्वाद्य-तत्त्व धार्या रस नहीं होता ? स्पष्ट
 शब्दों में यह प्रश्न वा अनिश्चित किया जा सकता है कि क्या नारवी साठे समय
 हम यह कह सकते हैं कि नारवी में रस नहीं है, बल्कि हमारे धर्म ही यह
 विश्वास है। सोचना तो ऐसा ही है कि नारवी में रस होता है और हम उसी
 का स्वाद लेते हैं फिर अभिनवगुप्त की यह उपस्थिति किस काम धार्या ?
 अनर्थ काव्य में ही हम मानना चाहिए। यदि उसीमें रस न हुआ तो सामा
 जिक आस्वाद ही किसका करेगा ? जिज्ञा तो केवल विभ्र-विभ्र रसों को यह
 मानने की शक्ति रखती है और यह बता सकती है कि नारवी नहीं है कि मीठी।
 बिना नारवी के ग्रंथनवा मीठपन का क्या जिज्ञा को नहीं मय लगता। हम
 रस में वस्तु में न और जिज्ञा का आस्वादकर्ता मानना ही समीचीन होगा।
 और हमी प्रकार काव्य में ही रस मानना चाहिए और अहम् को उसका
 आस्वादकर्ता-माना। हम प्रकार काव्यवत् रस ही प्राच्यविश्व अनर्थ प्रचलन है
 ऐसा कहना चाहिए।

उक्त प्रश्न का समाधान अनर्थ ने वाचना-शक्ति का सहारा लेकर दिया

है। उन्होंने सामाजिक को ही 'रसिक' समझा रसामय माना है और काव्य को रसवत् बताया है। उनका मत है कि बिनावानुभाव धारि कारण-आमरी के द्वारा ओटा धबका प्रसक्त में रति धारि स्थायी भाव प्रदुबुद्ध होकर स्वारथोपर होत है और निजरामन्त्र सन्धित् के रूप में उपस्थित होकर रस में परिणत होते हैं। यह प्रस्थायी सामाजिक में ही होते हैं। अतएव वही रसिक कहलाते हैं तथापि काव्य उस प्रकार के ध्यान-सन्धित् का उन्मीलन करता है। अतएव यह रसवत् माना जा सकता है—ठीक ऐसे ही जैसे 'धामुर्भूतम्' पर के द्वारा हम सीधे सीधे 'बी' ही प्राप्त है कहते हुए भी उससे वही अर्थ ग्रहण करते हैं कि धामुर्भूतं और बीरन रसवत् के लिए बी ही प्रमाण उपवीच्य पदार्थ है अतएव उसे जाना चाहिए। जैसे ही काव्य की रसवत् कहने का भी अभिप्राय यही है कि रस आस्वाद का कारण है।^१ वस्तुतः काव्यगत रस 'भौतिक' मात्र होता है। भौतिक कहने का अभिप्राय है वैयक्तिक सम्बन्धों से युक्त केवल दबास्थित भाव रूप होता। इस वैयक्तिक भावों का निर्वैयक्तिक और साधारणीकृत रूप ही रस की संज्ञा जाना है। इसीलिए हम ध्यान-रूप कहा गया है। इसीलिए हमें ऐतिहासिक भी कहते हैं। अतएव काव्यगत रस तथा लक्ष्यगत रस में स्वरूप का अन्तर है। काव्यगत रस केवल धोषचारिक कहनाममा। इसी दृष्टि का सहारा लेकर भोज ने कहा है कि चैतन्य प्राणियों में ही रस होता है। काव्य ता। यन्मार्ग रूप होने के कारण ध्येयगत हाश है अतः वातनाहीन होने के कारण जना उमय रस कहा।^२ रस तो अमृत स्वादि है हीना है या फिर रस पात्रों की आकृतियों की प्रकट करने वाले वरि और नट के भी रस का प्रवर्तमान हो सकता है।^३ अभिनवगुप्त ने तो कहा ही है कि वरि भी सामाजिक के मुख्य होता है। ध्यान-वर्चन भी यही स्वीकार करने हुए कहते हैं कि वरि शृंगारी हावा ता। साधु जयत् शृंगारमयः। आभवा और धरि बड़ी नीरस दृष्टा।

१. वायव्यालस्थभाषः विभावानुभावध्वनिधारितात्त्विकैः वायव्योपातरजिनयोपर
तिनेर्वा ध्योपदेक्षारण्यमर्ताविरिचनभावे रस्यारिचयमप्यस्यः रसायि
रसायिचरता निर्वैयक्तिकविभावनाभावीयभावो रसः, तेन रतिधा-
तामाजिह्व, काव्यं तु तयाविभावमर्गविदुष्योतमहेतुभावेन रसवत्। धामु-
र्भूतविराहादिव्यपदेशान्। ॥ ४ ॥ ॥ १२१ ॥

२. रसा हि मृगयुक्ताववाक्याः। ते च धरीरिणां चैवमवका, न वाध्याय।
तस्य तापार्थक्यमया ध्येयमवका। ॥ १४ ॥ ॥ ४४४ ॥

३. रसवतो रसादेः बहुधनं तद् रसमृग्याद् रसवत्। ध्येयमवकाप्यारोप्य
वकिना धनुर्विद्याताराय तस्य धनुर्धरावति रसवत्। वरी।

सारा अर्थ भी सीरस हो आता है ।^१ इस प्रकार कवि जिस काव्य में भाव प्रकट करता है वह भी रसमय कहना सकता है । यों व्यापक रूप में कवि काव्य धर्मिणता मूलपात्र और पाठक सभी में रस की अवस्थिति मानी जा सकती है । किन्तु आस्वाद-रूप में रस को ग्रहण करने पर काव्यमय रस गौण सिद्ध हो जाता है क्योंकि वह केवल आस्वाद का साधन है स्वयं आस्वादवर्त्ता नहीं । इसी प्रकार काव्यमय मूल पात्र भी भौतिक सम्बन्धों से मुक्त होने के कारण वासना का भाव के रूप में ही अनुभव कर पाता है । उसे निरपेक्ष आनन्द बनाकर ग्रहण नहीं करता । यद्यपि उसमें वासना रूप रस की अवस्थिति ही स्वीकार हो सकती है धर्मिण्यविति एवं आस्वाद-रूप रस की नहीं । वह वासना-रूप रस तो समस्त प्राणियों में बिकारै बैठा है । इस दृष्टि से देखने पर बहुसंमिश्र भाव की परी इसका कवि टीका में उद्धृत यह मग निरवक सिद्ध हो जाता है कि वास्तविक रस समाधि में होता है और सामाजिक में केवल रसमात्र हुआ करता है ।

काव्यमय रस का वर्णन करते हुए उसकी तुलना नारंगी आदि वस्तुओं के रस से करना उचित नहीं है । जिस प्रकार पदार्थ में रस रहता है उसी प्रकार काव्य में सर्वत्र विभावादि की समपता है निष्पन्न रस नहीं होता । नारंगी आदि के रस का आस्वाद भी आस्वादकर्त्ता पर ही निर्भर है, वह जिस स्थिति में उसे ग्रहण करेगा उसीके अनुकूल उसे उसका स्वाद आवेगा । मनोवैज्ञानिकों का अनुभव है कि यदि किसी वस्तु को कच्ची बटा के छान नारंगी का रस दिया जाता रहा हो या कोई और पदार्थ रेंडो के छेद के छान दिया जाता रहा हो तो वह जब कभी कालाम्बर में भी उस नारंगी या पदार्थ-विशेष के रस को देखेगा तो उसकी उसी प्रकार अपेक्षा करेगा या उससे मूँह बढ़ावेगा जिस प्रकार बटा के छान सेठे हुए बढ़ाया जा । इसके लिए नारंगी या कोई भीटा पदार्थ वस्तु-विशेष के छान सम्बन्ध रखकर प्रयोग में आने के कारण प्रपञ्च वास्तविक स्वाद को बैठना है और वह उससे छुड़ा करने समता है । यथिधाय यह कि रस की अवस्थिति एक बात है और उसका उती वा किसी दूसरे रूप में आस्वाद करना दूसरी बात । इसी प्रकार काव्य में रस हो भी तो भी पाठक को किसी समय अपने किन्हीं विशेष कारणों । कर्त्तव्य सामाजिक-सुख एवं । तत् एवौक्त श्रृंगारी चेत कवि' इत्याद्यान्वर्त्तनाचार्येण । अ भा १ पृ २३४ ।

१ केचित् रामादिवत् एव रसः काव्यप्रतिपाद्यः सामाजिकवत्तन्तु रसानात् इति प्रतिजानते । शृ प्र रा पृ ४०४ ।

से उसमें भ्रान्त नहीं भी जा सकता । अन्धे-से-अन्धा काश्य भी किसी-किसी पाठक को बचिकर नहीं सकता और कभी-कभी भिन्न कोटि का भोरस काश्य भी किसी को भ्रान्तशायी जात होने लगता है । वह इसीलिए कि वास्वाह का कार्य सङ्ग्रह की मानसिक बला और उसकी परिस्थिति पर निर्भर होता है ।

हमने अभी जो कहा है कि कभी कभी काश्य में पूर्ण सामग्री नहीं भी रहती है उसका प्रत्यक्ष उदाहरण हास्य तथा बीभत्स रस है । दोनों रसों के स्वरूप पर ध्यान देने से स्पष्ट हो जायगा कि इनमें परिस्थिति कोई भी प्रवृत्ति की जाती है और स्वाधीनता कोई भी उद्बुद्ध होता है । उदाहरणतः हास्य में किसी के प्रचलन साहचर्य से विरमे केने के क्षणिक वर किनने कुत्त होने याद का वर्णन किया जाता है । उससे हमें हँसी आती है कुछ नहीं होता । इसी प्रकार बीभत्स रस में मात-मेघ लीकते हुए, नाक मोचते संतर्पित निकालते कुत्त याद का वर्णन किया जाता है । इस दृश्य में कुत्ता उस स्थिति का भ्रान्त से रहा है । और उसे स्वयं उससे कोई कुछ उत्पन्न नहीं हो पाती है बल्कि इसके विपरीत वह अपनी धूल मिटाकर तुल्य ही हो रहा है । किन्तु फिर भी वह दृश्य हमारे लिए कुछ-अर्थक हो जाता है । इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि इन दोनों रसों में हमारे अनुभाव तथा भाव काश्मयत वाच के आवाह से भिन्न प्रकार के होते हैं । इसी भाव को ध्यान में रखकर पण्डित राज ने ऐसे रसों पर ध्यान की कहना करने की आवश्यकता बताई है । इन दोनों रसों में केवल आत्मन ही दिखाई देता है आधम नहीं अतएव उसकी कहना कर लेनी चाहिए ।^१

पण्डितराज के उक्त उक्त का विरोध करने हुए डॉ. वाटवे ने काश्मयत तथा रसिकयत भाव से रस के बीध के उनके कुत्त आत्मनार्थ का वर्णन तथा प्रतिपादन किया है । इसी में पण्डित राजरत्न विषय के उद्गी का अनुकरण करने हुए वाश्यदर्शक ने रस विवेचन किया है । डॉ. वाटवे को साम्यता है कि लोगों ने शृंगार रस के माधुर्य-मायिका की आध्यात्मिक स्थिति का अपने वाच अभी कृष्ण ने मध्यम देखकर उद्यम रसों में मध्यम में भी वह कहना कर भी है कि वाश्यत आधम के मजान ही वह रस आधम होत है और । अनु रसिकोत्साहययोर्विषयनिर्बोधेण प्रागुदाहृत्य यथात्मनार्थययोः संशयः न तथा ह्यने अनुत्तायाः च । तथान्तरार्थं प्रतीते । यद्यपि नाथ रत्नाम्बावचिकरत्नैव लीकितहानुत्ताधमयानुत्तरेति च न । ताम् । तदाधमय इत्युत्तराधिकारं तथालेखान् । तदनालेखे तु धोनु रसोपगन्नाकर्तव्यमिति रसोद्गीते वाचकावाचान् । २ अं पृ ४६ ।

वर्णित आत्मजन उनके लिए भी आत्मजन का काम देता है। किन्तु वस्तुतः काव्यमय नायक तथा रसिक के आत्मजनों में अन्तर मानना चाहिए। इस विचार का पोंपसु करते हुए उन्होंने 'काव्यप्रकाश' में दिये गए 'शुद्धा तत्त्वतः येन विबभूव हरयः तथा श्रीमा भगवानिराम्य' श्लोकों के आशय-आत्म जन-वर्णन को अपुनियुक्त ठहराया है। उनका विचार है कि पहले श्लोक में काव्य में इन्द्रजित् मेघनाथ आशय तथा राम आत्मजन है और रसिक की दृष्टि से इन्द्रजित् स्वयं रसिक का आत्मजन है। इसी प्रकार दूसरे श्लोक में श्री काव्य की दृष्टि से तो हरिण आशय तथा रामा उसका आत्मजन है किन्तु रसिक की दृष्टि से हरिण ही आत्मजन होना चाहिए।

हैं चाटवे के इस सिद्धान्त की समान्यता प्रदर्शित करने के लिए हमें उन्हीं के उदाहरणों में काम लेना होगा। भवानक रस का वर्णन करते हुए उन्होंने काव्यमय सामग्री का इस प्रकार वर्णन किया है (१) कवि का भय स्वाधी भाव (२) ध्रुव प्रसन्न हरिण आत्मजन विभाव (३) उनका हँसना आदि उन्हीं पन विभाव (४) शंका नास कम इत्यादि व्यभिचारी भाव तथा (५) कल्प आदि सात्विक भाव हैं। वहीं रसिकगत सामग्री में वह कमल भय को स्वाधी भाव तथा मयप्रसन्न ध्रुव का आत्मजन विभाव मानते हैं।^१ प्रसन्न है कि यदि कवि का भय स्वाधी भाव है तो कवि आशय होना और साध ही हैं चाटवे के सिद्धान्त के अनुसार वहीं कवि रसिक का आत्मजन होता तब फिर ध्रुव प्रेय को स्वयं कवि के भी आत्मजन ही से नहीं भी रसिक के आत्मजन कैसे बनकर पा गए? यह स्वविरोध ही तो है। हमारा विचार है कि डॉ. चाटवे ने पण्डितराज के द्वारा दिये गए हास्य तथा बीभरस रस के अतिरिक्त इस प्रसन्न में स्वयं दूसरे रसों पर ध्यान देकर इस प्रकार की गड़बड़ी उपस्थित कर ली है। यदि वह केवल मृगार पर ही ध्यान देते तो भी बात मुलम्ब जाती। मृगार में केवल नायिका का वर्णन जबका नख-शिला निरूपण भी रसावह होता है। वहीं भी हास्य या बीभरस की भाँति आशय तथा प्रसन्न की कल्पना करनी पड़ती है। कभी-कभी स्वयं कवि आशय नहीं हो पाता बल्कि प्रसन्न-प्राप्त किसी नायक की ही कल्पना करनी पड़ती है। यद्यपि यदि हास्य आदि के प्रसन्न में भी बीसा करना बड़े तो आपत्ति क्या है? दूसरे, यदि काव्यगत आशय को ही रसिक का आत्मजन मानने लेंगे तो उक्त उदाहरण के समान गड़बड़ी होने की आशंका है। यमिप्रसन्न यह

१ र वि म ३ ३।

२ वहीं।

३ वहीं पृ ३२१।

॥ कि पण्डितराज का विचार ही मयत ॥

पूर्व-विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि संस्कृत शास्त्रकारों ने प्रेक्षक की भाँति या पाठक पर ही विशेष ध्यान दिया है। शास्त्रावकाश का वास्तविक अभि-
 नारी वे सब हो मानते हैं। इन रसास्वादि-कर्ता के
 रसास्वादि-कर्ता
 की योग्यता
 संस्कृत में भिन्न भिन्न अभिधान हैं जिनमें कोई उसे
 रसिक कहता है कोई सङ्गम कोई सामाजिक या
 मूल्य और कोई अन्य। यथाच की दृष्टि से इन सब

घरों का अपना अपना महत्त्व है। रक्षिक घर रक्ष की व्यवस्थिति जिसमें हो उसके लिए प्रयुक्त किया जान पड़ता है जिसका हथकड़ों के भावों को धीमे चहुँप कर सके घोर जो दूसरे में साथ एकचित्त हो नके ऐसा व्यक्ति सहृदय होना चाहिए। सामाजिक सामान्य ढंग से सभी के लिए है घोर मुननस् प्रणेत या निर्मल मन वाले व्यक्ति के लिए जो सहृदय क हूँ समान है। सम्य मुनसहृद व्यक्ति के लिए है घोर ऐसे व्यक्ति के लिए है जो नया धारि का आधार विचार जानता हो। इन भिन्न-भिन्न प्रयुक्त घरों में रक्षास्वाधिका के भिन्न भिन्न पलों पर प्रकाश पड़ता है। सामान्य जन से ऊपर उठकर निर्मल चित्त वाले सम्य घोर उदार या सहृदय मज्जिमपीन व्यक्ति की धार धाराओं की दृष्टि जाने का संकेत मिलना है। यदि ध्यानपूर्वक गुरे लाहिय-धात्र का धार जाह्न करे तो पता लगेगा कि जिन प्रकार हथकड़ों में रक्ष की परम्परा धर्म काव्य की घोर गई है उसी प्रकार हथकड़ों का रक्षास्वाधिका-सम्बन्धी विचार भी धीरे-धीरे धर्म काव्य को प्रभावित करना हुआ जाता है। ऐसा इस लिए कि हथकड़ों के रक्षास्वाधिका की जिनगी नभाई है उनका उपयोग धर्म-काव्य के बहुत-बुद्ध बाद में हुआ है घोर धर्म-काव्य के मूलक की प्रथा उसके मूलक की दृष्टि जिन प्रकार धारम में धामवारिक रही है उसी की घोर रही है बहिष्कार और अकारण की धार रही है जैसे ही उनसे मज्जिम से धर्म काव्य की धार की है रक्षि जाने की नहीं। ऐसा रहस्य प्रतीत होता है कि यह धर्म धारा बहुत कुछ रहस्य जानाजान में एक से मिल गई है।

मरत मुनि ने माह्य शास्त्र में 'अष्टाचारकणि मुनयः प्रजायः' बताने के द्वारा
 एतादृशकर्मों प्रत्येक को मुनय् कहा है। उन्हींमें प्रत्येक की निम्न योग्यताओं
 का उल्लेख करते हुए मुनय-दो शब्दों पर बरात कर
 भोजन में ध्यान आकर्षित कराया है। (१) आत्मनिष्ठता
 तथा (२) सामान्यजनित शोध। एक हृदय को समुचित
 है जो ज्ञान है जो उच्च व्याख्यान। वह ध्यान स्थिति की वृत्ति है। उन्हींमें

वर्णित आत्मभवन उनके लिए भी आत्मभवन का काम होता है। किन्तु वस्तुतः काव्यगत नायक तथा रसिक के आत्मभवनों में अन्तर मानना चाहिए। इस विचार का पोषण करते हुए उन्होंने 'काव्यप्रकाश' में दिये गए 'भुवः तमसः मेते विजह्यत हरयः' तथा 'धीमा नवाभिरामयुः स्तोत्रों के आशय-आत्म-वन-वर्णन को व्युत्पन्नयुक्त ठहराया है। उनका विचार है कि पहले श्लोक में काव्य में इन्द्रजित् मेघनाथ आशय तथा राम आत्मभवन है और रसिक की दृष्टि से इन्द्रजित् स्वयं रसिक का आत्मभवन है। इसी प्रकार दूसरे श्लोक में भी काव्य की दृष्टि से तो हरिश्च आशय तथा राजा उसका आत्मभवन है किन्तु रसिक की दृष्टि से हरिश्च ही आत्मभवन होना चाहिए।

जो बातें के इस सिद्धान्त की समान्यता प्रदर्शित करने के लिए हैं उन्हें उन्होंने के उदाहरणों से काम लेना होना। मर्यादक रस का वर्णन करते हुए उन्होंने काव्यगत सामग्री का इस प्रकार वर्णन किया है (१) कवि का मन स्वाधी भाव (२) घुट प्रसन्न इत्यादि आत्मभवन विभाव (३) उनका हँसना आदि वही पत्र विभाव (४) शंका भाव अथ इत्यादि व्यभिचारी भाव तथा (५) कल्प आदि सात्त्विक भाव हैं। वहीं रसिकगत सामग्री में वह कमल भव को स्वाधी भाव तथा मनप्रसन्न भव को आत्मभवन विभाव मानते हैं।^१ असल है कि यदि कवि का मन स्वाधी भाव है तो कवि आत्मभवन होना और साथ ही जो बातें के सिद्धान्त के अनुसार वहीं कवि रसिक का आत्मभवन होगा तब फिर घुट प्रसन्न जो स्वयं कवि के भी आत्मभवन ही से यहाँ भी रसिक के आत्मभवन जैसे बनकर या नए? यह स्वविरोध ही तो है। हमारा विचार है कि जो बातें के पञ्चतराश के द्वारा दिये गए हास्य तथा बीभत्स रस के अतिरिक्त इस प्रसंग में स्वयं दूसरे रसों पर ध्यान देकर इस प्रकार की बड़बड़ी उपस्थित कर ली है। यदि वह केवल भुवः पर ही ध्यान देते तो भी बात सुलभ जाती। मनुष्य में केवल नायिका का वर्णन सबका नख-सिख निरूपण भी रसावह होता है। वहीं भी हास्य या बीभत्स की भाँति आशय तथा प्रसंग की कल्पना करनी पड़ती है। कभी-कभी स्वयं कवि आशय नहीं हो पाता बल्कि प्रसंग-प्राप्त किसी नायक की ही कल्पना करनी पड़ती है। अतएव यदि हास्य आदि के प्रसंग में भी बैसा करवा पड़े तो आपत्ति क्या है? दूसरे, यदि काव्यगत आशय को ही रसिक का आत्मभवन मानने लयेंगे तो उनका उदाहरण के समान बड़बड़ी होने की घातका है। परिणाम यह

१ रसि म ३ ५।

२ वही।

३ वही पृ ३२२।

इसके अनन्तर काव्यानुशीलनाभ्यास प्रतिभा आविष्कारिता धरवा पुष्प
भादि को महत्त्व दिया गया। धनिनवमुष्ट ने काव्यानुशीलनाभ्यास को
इसलिए आवश्यक माना क्योंकि इससे मनोमुक्त निर्मल हो जाता है। निमनी
ऊन हृदय से हो हृदय-संवाद बन रहा-बाद हो सकता है।^१ हृदय-संवाद
ही आत्मा-बाद कहना होता है।

मानववर्धन के बिचार से सहृदय की 'बिजलप्रतिमानशालिहृदय' होना चाहिए। यह प्रतिमा मानव जन्मों के पुष्प का फल है। इसलिए कहा गया है

‘पुण्यवन्तः प्रमिषन्ति योगिब्रह्मसन्ततिम् ।’^{१३} यत्र

आनन्दवर्द्धन नवपुत्र तथा आनन्दवर्द्धन मठ ही प्रतिमा को दुम्ह बा फल न मानते ॥ किन्तु अगमान्तर का प्रभाव तो मानते

ही है। इनसिद्द अभिनवमुक्त ने कानिश्क के 'अभिज्ञान साकुन्तल' नाटक के 'रम्यालि बोम्ब— इलोक उद्घन किया है।

अभिनेतृगुण के बखान् इस विषय पर मोरारज ने विशेष रूप से ध्यान दिया है। मोर ने रसास्वादनकर्ता को 'रसिक' कहा है। उनकी सम्मति है कि

मोक्षयज्ञ प्रतिष्ठा संस्कार तथा पूर्वजन्म में किए गए पुण्य-कृत्य समाप्ति के साधन-स्वरूप हैं। रचित नहीं हो सकता है का गतिविध प्रह्वार से मुक्त हो। अर्द्धकार प्रारम्भित

मुल-विषय है जो शृङ्गार भी कहा जा सकता है। यही घातमघाति है जिसके चल
पर रसास्वाद बिपा जाया है। यह शृङ्गार भी पूर्णरूप के सकार है ही उत्पन्न
होता है। अन्तर्गत में अनुभूत वाचना क उत्पन्न होने पर ही यह लालिबन्ता प्रकट
होती है। २ वाचना सग्न तथा अन्तर्गत आदि निदानों को स्वीकार करने हैं।
१. येषां वाच्यानुशीलननाम्प्रातर्वाह विजिगीषुने मनोबुद्धे बलनीयतम्यपी-
नवनयोग्यता ते हृदयमर्वाहमात्राः सहस्रयाः। 'लौक्य' पृ. ३६।

१ हृदयतयाह आत्माह आत्माह । एव सा पृ ३८ ।

६ ली द य ३।

४ धारमस्मिन् गुणविशेषमहृत्पय भृ गारमाट्टिह् ओदिनमाग्नकोमे ।
तस्मात्माग्निरस्मिन्पयस्वत्तत्त्वं यस्मिन् येन रत्तिबोध्यमिति प्रचारः ॥

५० अ ११३

२. लघुशब्दनामस्य नवर्ध्वेति नान्यथा । अन्त्यान्तरानुवर्ध्वनिमित्तं ।
 लघुशब्दनामस्य नवर्ध्वेति नान्यथा । अन्त्यान्तरानुवर्ध्वनिमित्तं ।

सर्ग १०००

बाह्य ध्वजा । शीनों पक्षों के समन्वित रूप को उपस्थित करते हुए उन्होंने प्रेक्षक के लिए निम्न दस बातें आवश्यक बताई हैं

१ बौद्धिक पृष्ठभूमि अर्थात् कला और साहित्य का ज्ञान २ घनेक सौन्दर्य-बर्तक साधनों का ज्ञान ३ मानस तथा शारीर अवस्थाओं का परिचय ४ विभिन्न मापाधों और शीतियों का ज्ञान ५ एकाग्रता-शक्ति ६ तीव्र प्राहिका-शक्ति ७ निरपेक्ष बुद्धि ८ चरित्र तथा संस्कार ९ अभिनीत वस्तु के प्रति रुचि तथा १० तन्मयता की शक्ति ।^१

भरत मुनि ने बौद्धिक पृष्ठभूमि तथा सौन्दर्यबर्तक साधनों का ज्ञान आवश्यक बताकर इस बात की ओर संकेत किया है कि ध्वज काव्यों—हृदयकाव्यों—का अभ्यसन या प्रेक्षण किये बिना काव्य के विभिन्न रूपकरणों तथा उनके महत्त्व का ज्ञान नहीं हो सकता । बिना इसके काव्यकवि समझ में नहीं आ सकती और कवि का वास्तविक अभिप्राय व्यक्त नहीं हो सकता नाटक के समोचन का काम नहीं आना भी सकता । इसी प्रकार मानस तथा शारीर अवस्थाओं का ज्ञान रखना भी आवश्यक है, क्योंकि ऐसा व्यक्ति ही अभिनीत अनुभावों के सहारे अभिव्यक्त किये जाने वाले भाव और पात्र की अवस्थिति को समझ सकेगा । भाषा एवं शीतियों का ज्ञान हृदय-काव्य के लिए विशेषतः अपेक्षित है, क्योंकि उठमें निम्न प्रकार के निम्न-अश्लील पात्र निम्न भाषाओं का प्रयोग करते हैं । ये सब बातें रसास्वाद्य की बाह्य साधिका हैं जिन्हें धम्मार्थ के ही निम्न भेद कह सकते हैं । इसके अतिरिक्त अभिनीत वस्तु के प्रति रुचि चरित्र तथा संस्कार, तीव्र प्राहिका शक्ति आदि आन्तर साधनों की भी आवश्यकता है । बिना संस्कार के रुचि उत्पन्न न होगी और रुचि होने पर भी यदि तीव्र प्राहिका-शक्ति न हुई तो संकेतित भाव का ज्ञान भी न होगा जिसके परिणामस्वरूप एकाग्रताशक्ति तन्मयता भी उपस्थित न हो सकेगी । इन सब साधकों की सफलता के लिए निरपेक्ष बुद्धि की आवश्यकता है । यहाँ निरपेक्ष बुद्धि न होगी वहाँ समस्त परत्न आदि विघ्न उपस्थित हो जायेंगे । तब रसास्वाद्य में सफलता न मिलेगी । माराय यह कि प्रेक्षक में प्रयुक्त संस्कार, प्रतिभा धम्मार्थ निरपेक्ष बुद्धि तथा एकाग्रता-शक्ति हो सभी यह सभी धर्मों में रसास्वाद्यकर्ता बहता धर्मों ।

अभिनवमुक्त ने भरत द्वारा वर्णित योजनाओं को संशोधन में ग्रहण करते हुए वातना-संस्कार पर अधिक बल दिया । उनके परत्नात् ध्वज धर्मों रूप सभी का वास्वाद्य लेने वाले व्यक्ति में वातना-संस्कार को सभी भाषाओं में प्रमुख तत्त्व स्वीकार कर लिया ।

अभिनवमुक्त

इसके अनन्तर काव्यानुशीलनाभ्यास प्रतिभा माग्यसाधिता ध्वजा पुष्प धारि को महत्त्व दिया गया। अभिनवगुप्त ने काव्यानुशीलनाभ्यास को इसलिए आवश्यक माना क्योंकि इससे मनोमुहुर निर्मल हो जाता है। निर्मली कृत् हरय से ही हृदय-संवाद रूप रसास्वाद हो सकता है।^१ हृदय-संवाद ही सास्वाद कहलाता है।

आनन्दवर्द्धन के विचार से सहृदय को 'विपत्तप्रतिभानसातिहृदय' होना चाहिए। यह प्रतिभा अगस्त अश्वों के पुष्प का फल है। इसलिए कहा गया है

‘पुष्पवन्तः प्रविशन्ति योषिवहत्तसम्पत्तिम्’^२ अग्नि

आनन्दवर्द्धन महत्पुत्त तथा आनन्दवर्द्धन भसे ही प्रतिभा को पुष्प का फल न मानते हैं। बिम्बु अगमांतर का प्रभाव तो मानते

ही हैं। इसलिए अभिनवगुप्त ने कालिदास के ‘अभिज्ञान साकुन्तल नाटक’ से ‘रम्वालि बोध्य— रत्नोक्त उद्धृत किया है।

अभिनवगुप्त के बड़बाप इस विषय पर भोजराज ने विशेष रूप से ध्यान दिया है। भोज ने रसास्वादनार्त्ता को ‘रसिक’ कहा है। उनकी सम्मति है कि

प्रतिभा सरकार तथा पूर्वजन्म से विद्य मय पुण्य-हृदय रसास्वाद के साधन-स्वरूप हैं। रसिक नहीं हो सकता है जो शारिरिक अहङ्कार से युक्त हो। अहङ्कार आत्मरहित

बुद्धि विरह है जो गृहकार भी कहा जा सकता है। यही आत्मरहित है जिसके बल पर रसास्वाद किया जाता है। यह अहङ्कार भी पूर्वजन्म के स्वरूप से ही उत्पन्न होता है। अगमांतर में अनुभूत वाक्या क उद्बुद्ध होने पर ही यह शारिरिकता प्राप्य होती है।^३ वाक्या सत्य तथा अगमांतर आदि सिद्धांतों का स्वीकार करने के

१ येषां काव्यानुशीलनाभ्यासाद् विप्रसीदन्ते मनोमुहुरे चर्यमौल्यगमयी भवमभ्योप्यना तै हृदयसंवादाभावात् सहृदयाः । ‘लोचन’ पृ ३८ ।

२ हृदयसंवादः आस्वादः आस्वादः । ‘ल’ भा. पृ ३८ ।

३ भा. २ अ. ३ ।

४ आत्मरहितं शुद्धविशेषाहृदयं गृहकारादृष्टिं अविनम्यमभ्योदे ।
तरयात्मनसि रत्नवीर्यजा रत्तार्थं पुष्पस्य येन रसिकोऽप्यस्ति प्रकारः ॥

गृ. प्र. १११

५ सावाग्मनाद्यवयवविशेषाद्वा अगमांतरानुभवविशेषं वाक्यार्थः ।
सर्वावयवगुह्यवर्तिनोऽप्येवमुक्तं आपत्तिं कोऽपि हृदि जानमयो विद्वान् ॥

बहो ११४॥

प्रतिरिक्त भोज अभिनवगुप्त के 'निसर्गधीयुत मनोमुक्त' को भी अपना लेते हैं ।^१

भोज का रसिकता से अभिप्राय है सात्विक आह्वान-वर्णित भावों का परा कौटिल्य तक उद्बुध हो जाना । इस स्थिति के फलस्वरूप ही मानव-मानव के बीच का अन्तर नष्ट होता है और परस्पर अभिन्नता उत्पन्न होती है । यही अभिनव आदि का हृदय-सन्धार है । भोज तथा अभिनव में अन्तर इतना ही है कि अभिनव पुष्प-कर्म का कारण नहीं मानते और भोज उसे स्वीकार करते हैं । दूसरे अभिनव की 'सङ्ख्य' संज्ञा में ही रसास्वादिभिरा का धान्तरिक बन्ध तथा रसानुभूति का स्वरूप दिया हुआ है किन्तु भोज ने इस शब्द को नहीं अपनाया । उन्होंने उसके स्थान पर 'सचेतता रस्यमान' कहकर सचेतस् शब्द का प्रयोग अवश्य किया । यह शब्द बहुत कुछ भरत के 'सुमनस्' शब्द के समान है । वस्तुतः भोज को 'रसिक' शब्द ही विशेष प्राज्ञ प्रतीत होता है और उनके विचारों का व्याकरणिक ढंग से यही बाह्य हो भी सकता है । भोज ने इस प्रकार की जाय करके उसे ऐसा व्यापक रूप दिया है कि उससे समस्त सृष्टि के पदार्थों का आस्वादि किया जा सकता है किन्तु अभिनवगुप्त उस व्यापक क्षेत्र की चिन्ता न करके अपनी दृष्टि को काव्य तक ही सीमित रखकर चले हैं । भोज का 'रसिक' समाज में शिव की दृष्टि से शीतलान तथा संस्कृत व्यक्ति ही हो सकता है ।

इन संज्ञाओं के प्रतिरिक्त भवमूर्ति आदि ने और भी कई नाम दिये हैं । भवमूर्ति ने अपनी प्रसिद्ध पंक्ति 'उत्पत्त्यते यस्य सपदि कोऽपि समानवर्ता' में
 समानवर्ता शब्द के द्वारा इसी सङ्ख्य की क्रूरता को
 अभ्यस्य बाणी भी है, जो कवि के समान ही विशेष संस्कारशील
 होगा चाहिए ।

इन संज्ञाओं का अधिकतर सम्बन्ध हृदय-काव्य के आस्वादिभिरा से है । काव्य-काव्य का समीक्षक अधिकतर 'पण्डित' कहा गया है । पंक्ति प्रसिद्ध है 'कवि करोति काव्यानि रसं जानन्ति पण्डिताः ।' पण्डित होने का अभिप्राय किसी जाति-विशेष का होना नहीं है, अपितु काव्य भर्मेष्ट ऐसा व्यक्ति होता है जो काव्योपकरणों वा काव्य के अन्तर्गत जाने वाले समस्त ज्ञान को जानता हो, उन पर अधिकार रखता हो । क्योंकि काव्य में अनेक अर्थकारों और काव्य कवियों या कवि-समर्थों का प्रयोग होता है और कल्पना में अनेक प्रकार के

१ अन्तरावर्तकभरतः परिभाषितेषु चेताः सुवर्णसुतनामनता भवेत् ।

शार्दूल सन्धु कविरातरा स्फुरन्ति विमलविन्दुस्तु भगवान् सगताधिनाम् ।

पुष्प वृक्ष महान-मण्डल ज्ञान-विज्ञान को उपस्थित किया जाता है। अतएव उनके ज्ञान रखने वाला ही काव्य-मर्मज्ञ कहला सकता था। विद्वान् होने का धर्म यह नहीं है कि कोई काव्य-पाठक श्रियाकरण या शार्थिक ही हो। यद्यपि इनका धर्म है सभी विषयों का ज्ञान तथा कवित्व को समझने की बुद्धि प्राप्त होना। इसीलिए खेमेन्द्र ने तो साधनिक तथा व्याकरण को काव्य-सास्त्रादः प्रयोग ठहराया है।^१ पाचार्य आनन्दवर्मन ने भी कहा है कि केवल व्याख्यान ज्ञान-साधक ही कोई काव्य का सास्त्राद नहीं हो सकता। काव्य का मान लेना कोई सहृदय ही केवल व्याकरण के आधार पर शब्दों की जोड़-तोड़ करने वाला तो व्युत्पत्ति के चरम में पहुँच रहा आसक्त और शीघ्र ही टूट रहा है। इसी प्रकार व्याख्यान ज्ञान के नामा व्यक्ति शब्द-व्यवहार को न जानकर भ्रमिन्-सा हो जायगा। इन दोषों से बचने के लिए ही तो काव्य का अध्ययन आवश्यक माना गया है। उस अध्ययन में मन का पीछे की भाँति निर्मल हो जाने का भी वही प्रतिपाद है कि उस पर निरालस स्मृत और प्रभाव रूपी कवि वर्णित विषय की प्रतिबिम्बित प्रतिबिम्बित है। न के कवि को कहना चाहता। यह पूरी तरह उसके हृदय पर प्रकीर्ण हो सक।

इसीलिए प्रसिद्ध कवि विश्वरूप ने साहित्य-विद्या के धर्म में विशेष का की आवश्यकता बताई है। साहित्य विद्या के अन्त में कवित्व अर्थात् कवि के गुण को पहचान नहीं कर सकता।^२ न स्वयं कवि हो सकता है न कवि के धर्म का ज्ञान ही सकता है। जिस प्रकार कवि के लिए पक्षि निपुणता तथा मोक्ष प्राप्त तथा काव्य की शिक्षा और उनका अध्ययन आवश्यक है उसी प्रकार रसास्वाद्य करने में भी वाचना शिक्षा और अध्ययन का उपयुक्त समिपेय होना चाहिए। भवभूति के समानवर्ती की सिद्धि तो सही होगी जब कवि और समीक्षक के रसास्वाद्यकर्ता दोनों एक ही ब्राह्मण वर या आर्य हैं। इसीलिए सहृदय के लिए आवश्यक पाठ का प्रचलित है।

१. यानु महर्षिपादमन्त्रालय एव कष्टेन वा व्याकरणेन न ह ।

तत्र एव शब्दार्थमनुविना शब्दार्थविशुद्धिर्लभ्यते । ननु कविः प्रकाशः ॥ १२२ ॥

न तत्रैव कवित्वमनुविना शब्दार्थमनुविना शब्दार्थविशुद्धिर्लभ्यते ।

न सर्वतो नायमि ति शिखिर्नो वि शब्दार्थमनुविना शब्दार्थमनुविना ॥ १२३ ॥

२. शब्दार्थमनुविना शब्दार्थमनुविना न कवित्वेन ।

कवित्वेन न तु शब्दार्थमनुविना शब्दार्थमनुविना न कवित्वेन ॥ १२४ ॥

३. शब्दार्थमनुविना शब्दार्थमनुविना शब्दार्थमनुविना शब्दार्थमनुविना । शब्दार्थमनुविना शब्दार्थमनुविना ॥ १२५ ॥

काव्य की सार्थकता यही है जब वह पाठकों को कण्ठहार हो सके । वह काव्य निरर्थक है जो लोको-विभूत और लोक-सम्मानित नहीं हो पाता । लोक-विभूति काव्य के लिए पाठक की अनिवार्यता का संकेत करती है । भावक ही रस विद्यार्थी हैं उसकी स्थािति से जाते हैं । वही काव्य की रसवता हृदय-हारिता समवेदकता धारि की रस-वेद्यांतर में वर्णा करते हैं ।^१ लोक-विभूति के इन सिद्धान्त को हम काव्य की सामाजिकता का सिद्धान्त कह सकते हैं । काव्य का सार्वक समान ही है । एक-एक व्यक्ति से होती हुई काव्य-भाषी समाज में प्रचार और प्रचार पा जाती है । व्यक्ति ही समष्टि का प्रतिनिधि है । अतः व्यक्ति के द्वारा काव्य का ग्रहण मानो समाज के प्रतिनिधि के द्वारा ग्रहण है । कवि को इस बात के लिए प्रयत्नशील रहना चाहिए कि उसका काव्य लोक-विभूत हो सके उस काव्य की सामाजिकता सिद्ध हो सके या वह सामान्य लोक-भावभूमि पर उतरकर सबके मनःप्रदेश में निवास कर सके । परन्तु हा हस्त संसार में ऐसे काव्यों की संख्या ही कितनी है । जो भावक के मनबनी घिसापट्ट पर प्रकट हो जाने का घबराव प्राप्त कर सके हैं । जो काव्य भावक के हृदय को प्रभावित करता है वही कवि की विविष्ट प्रतिभा का परिचय देता है । किन्तु, प्रतिभा एक-मात्र कवि में ही प्रवेशित नहीं है अतः काव्य को ग्रहण करने के लिए, उसका धर्म समझने के लिए, उसके महान व्यंग्य-स्वरूप को समझने के लिए भावक में भी प्रतिभा चाहिए । वह प्रतिभा कारविनी वही भावविनी कहलाती है । दोनों में प्रतिभा की स्वीकृति इस बात का प्रमाण है कि दोनों समानधर्मा हैं । कवि के व्यंग्य करण की बात समझने के लिए भावक को भी कवि हृदय होना चाहिए । जो एक-साध कवि भी है और भावक भी प्रगता उनीको मिलनी है । कवि भावन करता है और भावक ही कवि हो जाना है ।^२ किन्तु भावक कवि भी हो वह कोई अनिवार्य नियम नहीं है । काव्य की सराहना करना और बात है और काव्य रचना कर जाना सर्वथा भिन्न बात । जगन्नाथ की इन प्रवृत्ति को देगकर इनका दार्शनिक विश्लेषण तो बटुनेरे कर सकते हैं किन्तु के स्वयं स्पष्ट नहीं हो जाते । अतः कोई धारण्य नहीं यदि कुछ लोग केवल रचना कर सकते हैं और कुछ केवल समझो सराहना

१ काव्येन कि रसैरतय तानमोनाप्रवृत्तिना ।

मीयन्ते भावकैरतय न निवन्ता हिता वत् ॥ का. जी. पु. १२ ।

२ नगिनानकविमरणा काव्यरथा गृते गृते ।

इतिना भावकमन सितावृत्तिमुद्रिता ॥ का. जी. पु. १२ ।

३ कविनीत्यपि भावकश्च कवि । वही, पु. १३ ।

ही कर पाते हैं।^१ भावक कवि हो तो बहुत घबड़ा किन्तु यदि वह कवि न हो तो भी यदि उसमें भावविभी प्रतिभा है तो काम चम सकता है। भावकता के साथ कविरस-कवित्व का अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है।

काव्य की रचना किसके लिए की जाय ? वह स्वागत मुद्रा हो या पराजित मुद्रा इन प्रश्न का समुचित उत्तर नहीं है कि भावक या सामाजिक के लिए ही काव्य की रचना की जाती है, परन्तु इस रहस्य को भी भूल न जाना चाहिए कि भावक यदि योग्य न हुआ निर्मलसर न हुआ तो काव्य का सर्वेभ्यो तो क्यों-का क्यों स्मिर रहेगा किन्तु उसका मूर्खांकन टीक-टीक न हो सकेगा। बिना मूर्खांकन के कवि का महत्त्व सिद्ध न होना। महत्त्व प्राप्ति है उसे प्रात्यरिक मुक्त भित्ति को उचित मूर्खांकन के सम्राट में न मिल सकेगा। इस प्रकार भावक ही वह निरूप है जिस पर सचाई से कसने पर सच्चे काव्य की सचाई सिद्ध होती है निरूप ही भूटा होना तो सत्य की प्राप्ति कैसे होती ? भावक की बोध्यता ही कवि और काव्य के गौरव को प्रकट करती है। बोध्य भावक ही काव्य की रस-वेधनता उच्छिन्नातुर्ब और अनुसृष्टि-वन्धीरता की सपहना कर सकता है समाज को सही मार्ग दिखा सकता है। मगरी सामोचक निष्पन्न निर्णय कैसे है पावसा ?

मंथन ने भावकों को धरोहरकी तथा सतृणाभ्यवहारी दो प्रकार का बताया है। सामन पादि ने इन दोनों को कवियों का भी भेद माना है। हमसे भी बड़ी सिद्ध होती है कि भावक का महत्त्व कवि से किसी प्रकार भी कम नहीं है। मंथन के इन दो भेदों से ही सम्योप न करके राखेगार ने दो और भेदों को इनके साथ जोड़ दिया है। वह दो भेद हैं मगरी तथा सामोचक। इस प्रकार भावक या भाव का काव्य सामोचक चार प्रकार का हो सकता है। काव्य में यदि ही न रखने वाला धरोचकी धविनेकी और सब कुछ को परतु कर लेने वाला सतृणाभ्यवहारी कहलाता है। मगरी तो भाव से ही प्रकट है। मय्यक विवेचन के उदगमन तरव का निर्वारक तरवामिनिनेगी भावक तो ह्जार म कोई एक ही होता है।^२

भावक की मनोवृत्ति के आधार पर किये गए इन भेदों के प्रतिरिक्त राम
१ कविराज रसविभुजर्न धीनुदेवापररता

कर्माली से कविचमयका विरमर्प मय्यमोति ।

महा कविचमनिप्रयवर्ण मय्यिवानी गुलाभा—

मेव नूनं कमवनुवचनमपरीतामयो-यः ॥ वही पृ० १४।

२ [का भी पृ १२।

सेक्टर ने उसकी रचि धीरे धनुमृति के माधार पर भी उसके भेद बताए हैं। काव्य में किसी की रचि केवल भाषण की ओर ही होती है और कुछ उसकी रचि पर ही मुख्य होते हैं। कोई उसके भाषण से प्रभावित होता है और कोई उसके रूप-विन्यास से। इसी प्रकार कोई धनुमृति को केवल अन्तःकरण में प्रवृत्त करके ही रह जाते हैं और कुछ उसकी सफलतापूर्वक अभिव्यक्ति कर सकते हैं। इस विचार से भी भाषक के भाषादायक हृदयभाषक अनुभावभाषक शोभाशानपर, गुणाशानपर गुणशोभापह्वितशानपर कई भेद हो सकते हैं।^१ इनमें से प्रत्येक की असम्यक् सम्यक् पक्षों पर दृष्टि जमती है जो उनके नाम से ही प्रकट है। इनमें अनुभावभाषक या धृक्भाषक को ही सर्वश्रेष्ठ कहा जा सकता है जो काव्य-भाषक के प्रभाव को भी प्रकट करता जमता है। इसके सम्बन्ध में विश्वका ने बहुत ही सुन्दर उक्ति कही है। उसका विरोध लखत इन पंक्तियों में विनिश्चित हो गया है

कवेरिभाषयमशानशोचरं स्फुरन्तमर्थेषु वक्षेयु केवलम् ।

वदद्भिर्भीकस्तरोजविजिह्वैर्जगत्स्य लुप्सुं भवतोऽप्रमदजित् ॥^२

सात्यमे यह है कि भारतीय विचारकों ने भाषक को भी कवि के समान ही महत्त्वपूर्ण स्थान दिया है। कवि काव्य के माध्यम से पाठक से हृदय-संवाद करता है और पाठक काव्य के माध्यम से कवि हृदय तक प्रवेश पाता है। कवि तथा भाषक के इस रूप पर दृष्टिपात्र करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि एक और हजारों वहाँ कवि की सामर्थ्य उसकी रचि और कवि-स्वाधार पर ध्यान केन्द्रित करके रचना में कवि के व्यक्तित्व को योजने की चेष्टा की गई वहाँ दूसरी ओर भाषक की अनादृति अवली पड़ती रहित उसकी रचि प्रसन्न तथा योग्यताओं का निर्देश करके अवली धनुमृति और काव्य प्रभाव का भी मर्मत दे दिया गया।

महान विचारकों के मतानुसार हिन्दी-मैतरी में भी महत्त्व के स्वरूप का व्याख्यान दिया है। विद्यापति ने 'कीर्तिलता' में 'मनुष्य बुद्धिदुःख दुःख रत्न वाचकमात्र पदम्' (१।२) कहकर महत्त्व के लिए उल्लास रत्न के प्रयोग द्वारा

१ वाग्भाषको भवेन् कश्चिन् कश्चिन् हृदयभाषक ।

भाषिर्भवेन्निरुद्ध कश्चिन्नुभावैव भाषक ॥

गुणाशानपर कश्चिन् शोभाशानपरः परः ।

गुणाशोभापह्वितः शानपरः कश्चिन् भाषकः ॥

१ भा भा शा कश्चिद् उवाचैव प्रथम भाष पृ० १८३ उद्गम ।

उसकी काम्यार्थकरण-सम्पत्ती जानकारी की ओर संकेत किया है और बायसी ने उसकी भ्रमर तथा चिटि से तुलना की है। उनका हिन्दी दोस्तक विचार है कि परस्परिक युद्ध के पास अपने बाजे कीट तथा कमल के पास रहने वाले भेड़क के समान है जो पास रहकर भी दस नहीं जानता।

‘कवि बिलास रस कँवल पुरी। दूरि सो निघर-निघर सी दूरी ॥
निघरे दूर फूल बात कीटा। दूरि सो निघरे बात गूढ़ कीटा ॥
जँवर घाह बनबँह सन सैह कँवल की बात।
बाहुर बात न पावई जनेहि जो घायी पास ॥’ (व्यासत)।
बायसी का यह कथन वस्तुतः निम्न संस्कृत पंक्ति का अनुवाद-सा ही प्रतीत होता है—

तत्त्वं किमपि काम्यानी जानाति विरसो भुवि ।
नामिक को नरगानामन्तरिण मधुवत्तप ॥

तुलसी ने रस जानना वसिष्ठा के स्वर-यै-स्वर बिलाकर ही कहा है ‘‘ये प्रबन्ध कुछ नहीं धारदरही। सी कम बाहि बात कवि कछी ॥’’ रसत पीर कवि के मन्त्रव्य का निश्चय उनकी निम्न पंक्ति में हो जाता है

‘‘तेरेहि मुकवि कविता बच कहूँ। अपरहि अनय अनय छवि सहूँ ॥’’
मदएव उनके विचार से काव्य की धार्यवता तभी है जबकि उसे कुछ सोचों में सम्मान प्राप्त हो जाय अन्यथा वह अन्ध ध्यय है बात-मन है।

स्वयं मूढराज भी ने भी पंक्ति की प्रतिष्ठा देने हुए कहा है

रस की बात मधुप नीरस कुनि रसिक होत सो कर्म ।

इसी प्रकार वसिष्ठ केनापति तथा बगवान् ने अपनी अपनी कविता को समझ खाने वाले बहुरस की योग्यताओं का भी बड़े वर्ग से वस्तेब किया है। उनके कथनों में प्रबल होता है कि कविता के रसमाधुर्य को जानने वाला व्यक्ति योग्य था। मन्त्रिज होना चाहिए। केनापति की उक्ति है

‘‘मुझ को समझ मुगल एवता को

जाओ लौकिक विमत विधि—

बुद्धि है धराह की। —‘कवितारत्नाकर’।

अर्थात् उन्होंने महारस को सीखा बुद्धि के साथ ही विमत बुद्धि भी जाना है। ऐसा कहकर वह वसिष्ठ द्वारा वसिष्ठ महारस के विमलप्रतिबिम्बमानि हृदये’ माना की धार नरेव कर रहे हैं। हम अंग की एक दूसरी पंक्ति में केनापति ने बताया है कि उनके काव्यरसिक का ज्ञान का निधान तथा अंग एवं जोष

का माता होना चाहिए । तात्पर्य यह है कि रसज्ञ को लिखित मानने के साथ ही वह प्रतिभावान् भी मानते हैं ।

इसी प्रकार बलानन्द भी के द्वारा कथित (?) निम्न कथ में भी रसज्ञ का माया काव्य-विशेष लीलायें बैठना प्रेम स्वानुभूति आदि असंख्य-समन्वित माना गया है

मेही कहा ब्रजमाया प्रवीण थी, सुन्दरतानि के भेद को जानै ।

शेष वियोग की पीति में कोबिह जानना भेद स्वल्प को ठाढ़ ॥

बाह के रंग में जीव्यो हियो बिहारे मिले प्रीतम सांति न मानै ।

भावा-प्रवीण सुखैर बसा रहै, सो जनकी के कवित बजानै ॥

हालांकि यह है कि सस्कृत तथा हिन्दी के मायाम एवं कवि व्यक्ति-सामान्य को काम्य का मर्मज्ञ या रसज्ञ नहीं मानते अपितु उन्हे विशेष शोध्यता-सम्पन्न व्यक्ति के रूप में मानते हैं । ये शोध्यताएँ बाह्य और धाम्यन्तर से हैं किन्तु क्यात्मक हैं फिर भी सामान्य रूप से भावना-संस्कार सिद्धाभ्यास बाधा या काव्यकवि ज्ञान निर्मल हृदय आदि कुछ शोध्यताओं को सही स्वीकार करते हैं ।

प्रथम तक के इस वर्णन से स्पष्ट हो गया होया कि रसास्वाद्य की सम्पत्ता के लिए, जहाँ एक ओर पाठक या श्रेणिक की सहृदयता उत्तरदायी है वहाँ दूसरी ओर उन्हे उस आस्वाद-स्थिति तक लाने के लिए कवि रसास्वाद्य में विष्णु की सहृदयता की भी अपेक्षा है । सहृदयता की मूलता तो रसास्वाद्य में विष्णु उपस्थित करेगी ही किन्तु कवि की वर्तन दक्षिण आदि भी यदि भुटिपुर्ण हुई तो रसास्वाद्य में बाधक ही होगी । रसास्वाद्य के लिए कवि तथा श्रेणिक दोनों की शोध्यताओं का अपेक्ष सम्बन्ध है तभी उनकी समान भाविकता स्वीकार की जा सकती है ।

विष्णुपञ्चारत्न में कवि का ही सबसे बड़ा हाथ रहता है । कथावस्तु का निर्माता वही है अतएव उसकी ओर से यह भी अपेक्षित है कि वह किसी ऐसी बटना का वर्णन या प्रवचन न करे जिसके प्रति विश्वास न ठहर सकता हो अथवा जिसकी सम्भावना भी न हो । विश्वास ही विशदकता का प्रथम साधक है । वही दृढ़ जायना तो एकाग्रता-जनित रसास्वाद्य की संभावना भी वही रहेगी । इसीलिए हमारे यहाँ विष्णु अरिभ्य तथा विष्णुविध्य केर से कथावस्तु के तीन प्रकार बताये गए हैं जिनके अनुसार कवि राम रावण आदि का रूप गढ़ा करता है । विष्णु कथा में अयोध्यारत्न या अयोध्या कुरबों का समावेश प्रसन्न नहीं है क्योंकि हमारा विश्वास ऐसी विष्णु कथाओं के प्रति सर्वकार रूप में बना बना आता है । किन्तु किसी मायारत्न जन के द्वारा राम के

समान ही बनारों की सहायता से सेतुबन्ध में सफल हो जाने का वर्णन नि सन्देह परिवर्तनीय हो जायगा ।^१ यहिष्य कथा का नायक लोक-बाह्य कर्मों को करते हुए न बिकामा जाय तभी सङ्कल्प का विरवास भीता जा सकता है । प्रतिप्राय यह है कि कवि काव्य की सफलता के लिए केवल ऐसी घटनाओं का वर्णन करे जो पाठक के संस्कारों के प्रतिफल न हों । पाठक के संस्कारों को बदलूँ करते ही उसको रसास्वाद्य की स्थिति में लाया जा सकता है । उन विस्वाहों को ठेस पहुँचाकर उसे उस भूमि पर लाना धन्यम्ब है । यही कारण है कि प्राचाओं ने प्रख्यात वस्तु तथा प्रख्यात नायक का समावेश ही काव्य के लिए उपयुक्त माना है । नायक के प्रति यहि उभकी स्वाति के कारण हमारा विरवास बना रहता है तो काव्य-पाठक के समय रसास्वाद्य में न तो क्षिप्त ही लगता है न परिवर्तनीय-जनित बाधा ही उपस्थित होती है । यत् नाटकादि की उत्पत्ति वस्तु में अप्रसिद्ध या अनुचित नायक का वर्णन करना भारी प्रमाद माना जाता है ।^२

इस सम्बन्ध में यह कहना उपयोगी होना कि यह विष्णु दूसरे घरों में काव्य में सरय के समावेश का प्रयत्न है । सरय घोर तप्य में अन्तर है । सरय वह है जो परिवर्तनीय न हो जिसकी समावना में खरा न हो किन्तु वस्तु या घटना वैसी है वैसी ही उसे प्रकट करने का नाम तप्य है । प्राचाओं ने तप्य का पालन करना काव्य के लिए अहितकर या अनुपयोगी ही माना है । इसीलिए उद्दिष्ट परम्परावत कथा में भी रसोपयुक्त परिवर्तन का समर्थन दिया है ।^३

इसी प्राचार पर प्राचीन विद्वानों ने रसास्वाद्य के सात विष्णु का उद्देश्य दिया है । इन विष्णु का सम्बन्ध दोनों पक्षों में है । रसिक के लिए स्वतन्त्र तथा परवर्तनीय व्यवसाय के नियम बाधन को प्रधान विष्णु माना गया है । नि सन्देह जब तक पाठक व्यवसाय प्रदाक अपने स्वार्थ सम्बन्ध में मुक्त होकर काव्य में वधि न लेता तब तक वह लौकिक दुःखादि में भी न रूढ़ रहेगा । उन्हीं धनता या वरावा मानव वह या ता मुक्तो या वर्नी होना व्यवसाय तटस्थ रह जायगा । यत् इस प्रकार की मानसिक स्थिति का उपन्यास ही बाधनीय है । वटादि की विलुप्ति उनकी लाज-लज्जा बाधानुक्त उपचारण व्यवसाय बाधनीय तथा अनीतादि के लविवेक प्रयोग द्वारा ही इन विष्णु की उपस्थिति

१ 'अध्यात्मिक' पृ. ३३ ।

२ 'अध्यात्मिक' पृ. ३३१ ।

३ इतिवृत्तव्यापारिता तत्त्ववाग्मनुमाना विचरिन् ।

उन्नेत्योऽन्तराधीहतीतिन कथोक्तम् । 'अध्यात्मिक' ३३१ ।

से बचा जा सकता है। ये सभी बातें रसिक को वर्तमान सम्बन्धों से मुक्त करके उसी रस-आप्त में विचरानु कराने में सहायक सिद्ध होती हैं जिनका वर्तन या प्रदर्शन किया जा रहा है। तबनुकूल भाषादि का प्रयोग न होने पर, उस आचार-विचारों का विचारपूर्वक प्रयोग न किये जाने पर सङ्ख्यमय घनस्था का आस्वादि न हो सकेगा। अतएव जिसी सङ्ख्यम की ओर से स्वार्थ-सम्बन्धों की विस्तृति अपेक्षित है उससे कहीं अधिक कवि का यह कर्तव्य है कि वह उस स्थिति की सघानना के हेतु जैसे उपकरणों को चुटाए।

व्यक्तिगत सुख-दुःखारि से प्रभावित व्यक्ति मोक्ष में जाने वाली रास्ते में नाथों से प्रभावित नहीं होता। जिस व्यक्ति का घर बस रहा होता है उस व्यक्ति को अपने नाथ की बारात में आनन्द नहीं आता। वह तो सभी का अनुभव होना कि अपने शरीर में कहीं थोड़ा लड़के का बल जाने पर हम उसीकी पीड़ा से व्याकुल होकर प्रसन्न किसी बटना को उतना महत्त्व नहीं देते। अपने घर में व्यय समुप्य बूझने की बुद्धि-बाधा सुनकर प्रायः बड़ी कहता सुनावना है कि हम तो अपने ही बुद्धि से पर रहे हैं बूझने की हम क्या जानें। समुप्य अपने कष्ट के समुप्य बूझने के कष्ट को महत्त्व नहीं देता और न अपने सुख के समय ही उसे किसी का बुद्धि प्रभावित करता है। अभावक साठरी में हथारों बपवा पाया हुआ मचवा परीक्षा में सफल हुआ व्यक्ति कुछ समय के लिए अपने घर में पड़ी हुई कम्पना या की बमनीय बसा को भी कभी-कभी भूल जाता है मचवा या की पीड़ा के कारण उनका आनन्द नहीं भेदा। ऐसे व्यक्ति को भी रसास्वादि न हो सकेगा। उस पर बसित हथारों का वह प्रभाव नहीं पड़ सकता जो मेखक उत्पन्न करना चाहता है। संघीत और वैयता की योजना इस विषय के अपसारण में अत्यन्त सहायक होती है।

प्रतीत्युपावर्तक तथा स्फुटताभाव भी रसास्वादि में विघ्नकारक है। जिस वर्तन के द्वारा भावों का अभिव्यक्त और स्पष्ट ज्ञान तथा हस्य के मूर्तिकरण में स्पष्टता न हो उसके संयोजन से भी रसास्वादि में बाधा उत्पन्न हो जाती है। भावों की अभिव्यक्त अनुसूति के लिए उनके उत्प्रेषक तत्त्वों का ज्ञान आवश्यक है। ये तत्त्व जिन्हें विभाषादि कहते हैं, जिनसे अधिक सूर्य हो उठने ही रसा रसादि में सहायक होते हैं। अनुमान के द्वारा वास्तविकता का बोध न होने पर प्रेक्षक मचवा पाठक बाह्यनीय स्थिति तक नहीं पहुँच पाता। इसीलिए नाटक में अनुमान भाषा का संयोजन माना गया है और भव्य-काव्यों में हस्यो का इस प्रकार वर्तन करना अपयोगी समझा गया है जिनसे हमारे समुप्य कोई चित्त उपस्थित होता हो। हस्यत्व के इसी महत्त्व के आचार पर हस्यकाव्य को भव्य

काम्य की तुलना में श्रेष्ठ ठहराया गया है। अधिप्राय यह कि दृश्य का संयोजन ऐसा होना चाहिए कि स्थायी भाव का प्रबोध होने में भाव को सम्झने में दृश्य की जानकारी प्राप्त करने में सरलता हो। इसी सरलता के विचार से नाटक में नाट्य-बर्मी कृति तथा प्रवृत्ति आदि का प्रबोध उपयोगी बताया गया है।

रस के प्रधान उपकरण स्थायी भाव के सम्मुख विभावादि अप्रधान उपकरणों को महत्त्व देना भी रसास्वाह में विभातक होता है। विभावाभुभाव का स्थायी के बिना आस्वाह नहीं किया जा सकता। अतएव वास्तविक महत्त्व काव्य में स्थायी का ही है उस पर दृष्टि न रखकर कबल विभावादि का वर्णन करना उपयुक्त न होता।

काव्य का पाठ करते जबका जैसे बैठते हुए सहृदय की किसी भाव के प्रति शका उत्पन्न नहीं होनी चाहिए कि यह भाव हृदय से सम्बन्धित है जबका सोक से। क्योंकि जिस प्रकार शोक में धनु निकसत है उसी प्रकार हृदय में भी। जिस प्रकार भय से कण्ड उत्पन्न होता है उसी प्रकार हृदयतिरेक से घोर क्रोध से भी। कोई ऐसा नियम नहीं है कि धनुक विभावादि केवल धनुक स्थायी भाव से ही सम्बन्ध है। अतएव काव्य में यदि यह ध्यान न रखा गया कि धनुक भाव का धनुक स्थायी से सम्बन्ध है जबका इसे स्पष्ट रूप से निश्चित न करा दिया गया तो रसास्वाह में विघ्न उपरिचित हुआ। स्थायी का पता न लगने पर यह समझ बना रहेगा कि इसका स्थायी कीव है। कम यह होता कि नाटक या प्रेक्षक का चित्त स्थिर न हो सकता। यही शोक-विचारकर भरत ने भी स्थायी के साथ विभावादि के संयोग को आवश्यक माना है।

इसी प्रकार यह विघ्न कवच (१) प्रतिपत्तावयोग्यता या संभावना विरह () तथा (२) स्वयं परमतरंग नियमेन देवचाल विद्येपादेष्ट (३) निज मुग दुगादि विवशीभाव (४) प्रतीप्युपायवैकल्य तथा सम्भावनाविरह (५) अप्रधा नता घोर (६) लघय योग मान से बचाए गए हैं। यदि तथा महूरय की गारेष्ट स्थिति ही रसास्वाह में सहायक होती है अतएव उनके द्वारा ही उपर विघ्नों की उपरिचय भी सम्भव होती है। विघ्नु इन विघ्नों के धारणा का ध्य यदि का ही मिलता है। अधिनय के इनके धारणाशु के लिए कवच निज वार्ता का नयो-मय उपयोगी माना है।

प्रबोध के लिए प्रकटान वस्तु विषय का वर्णन दुन नीमर के लिए पूर्वम विविधवर्ण नहीं तथा विन्धन व द्वारा मलिन प्रकटाना कलो वध धानादि येद या भाव्य व इत्यन वार्ताविरह तथा नाट्यवर्मी का दाद और के

लिए साधारण्य और सम्बाधि विषयों पान मिष्टान्न वस्तुिकादि द्वारा समुपपन्न^१ पाचने के लिए मोक्ष-धर्म प्रकृति कठे के लिए स्थायी की प्रधानता तथा अन्तिम के लिए विधावादि संयोग ।

इस प्रकार रसास्वाद्यकर्ता और रसास्वाद के विधियों का विचार करने पर अब हम रसास्वाद के स्वरूप पर विचार करेंगे । इसके लिए हमें भारतीय दर्शनों का सहारा लेना होगा । भारतीय विचारक ब्रह्मानन्द सहोदरता धर्म और वर्णन का हाथ पकड़कर ब्रह्म की सोच में और रसास्वाद निकमता है । समस्त विचार विभिन्न मार्गों से चल कर भी उसी केन्द्र में केन्द्रीभूत होते हैं । ब्रह्म ही भारतीय का परम लक्ष्य है, अतएव काव्य में मूलभूत प्रयोगन भ्रान्त्य भी ब्रह्म हैं ही किसी-न-किसी प्रकार सम्बद्ध हैं । यह सिद्ध करने का प्रयत्न भी भारतीय रस-विशेषकों ने पर्याप्त रूप में किया है । उपरिलिखित विधियों के प्रसारण का परिणाम यह ब्रह्मानन्द सहोदर ही है । इसके विशेषण के लिए दर्शनों की आचारमूर्ति का सहारा लेना होगा ।

भरत के रस-सूत्र की व्याख्या करते हुए भट्टनायक ने भावकत्व द्वारा रस व रस का नाश होने पर सत्त्वगुण की प्रबुद्ध अवस्था में ब्रह्मास्वाद सहक काव्यानन्द की बात कही थी । भट्टनायक के समान ही अमिनबनुप्त ने रस को लोकोत्तर सिद्ध करने का प्रयत्न किया और धामे चलकर विद्वानों ने रस को अलौकिक अमलकारकारी आदि विशेषणों से विवृण्वित किया । आचार्य मम्मट का कथन है कि 'रसास्वाद पानक-रस के समान होता है । ऐसा बात पढ़ता है मग्नो वह सामने ही स्फुरित हो रहा है, हृदय के भीतर पैर का रहा है । सरीर के सभी भागों में सम्मिलित-सा ही रहा है । बेप सभी दिग्गों को घुमा कर ब्रह्मज्ञानानन्द सवृक्ष अनुभव सुख का अनुभव कराकर अलौकिक अमलकार का बनक होता है ।'^२ मम्मट ने पानक रस की भावना भरत से ली है और ब्रह्मानन्द की धारणा के लिए वह भट्टनायक के ऋणी हैं । पञ्चतन्त्र ने भी 'मन्ता-वरण-विद्विषिष्ट' तथा सन्नाधि आदि का वर्णन करके ब्रह्मानन्द की वक्ष्यता को ही बत दिया है । इस सम्बन्ध में विरचनाय का निम्न श्लोक तो सर्वाधिक प्रिय रहा है

१ पानक रसम्यायेन अर्धमाणा पुर इव वरिष्ठकुलं ब्रह्मविषय प्रविशत् सर्वा-
शीलमिवातिगन् अन्तरात्सर्वमिव तिरीक्षत् ब्रह्मास्वादिभिरनुभावयत् ।
अलौकिक अमलकारकारी नृ गारादिको रसः । का प्रकाश पृ ६३ ।

‘सत्त्वोद्वेगाद्वक्ष्यन् स्वप्रकाशानन्दं निम्नयः ।
 वेदान्तर स्पर्शं क्षुब्धो ब्रह्मास्वाद्य लहोदरः ॥
 लोकोत्तरचमत्कारप्राणः कैवल्यप्रभातुजि ।
 स्वात्कारबलमिन्द्रिये नायमास्वाद्यते रसः ॥”

‘रसरत्नप्रवीणिका’ के लेखक चरमराय ने सुख को नित्यानित्य विधेय से दो प्रकार का स्वीकार करते हुए कहा है कि नित्य सुख ब्रह्मास्वरूप है और योगियों द्वारा प्राप्त है किन्तु अनित्य सुख विषयोन्मुख होता है। संसार के विषयोन्मुख होने के कारण ही यह नित्य सुख जिसे ब्रह्मानन्द कहा जा सकता है, विरम होत पड़ता है। विषयोन्मुख सुख उपपादनों की निम्नता के अनुरूप बहुधा भिन्न प्रकार का होता है। रसरूप सुख दोनों का मध्यस्थ है और उसकी अनिवार्यता को पूर्वाचार्यों ने स्वीकार भी किया है। इसमें असन् भी प्रत्यक्ष प्रतीत होने लगता है। मनुष्य जलसे निकलीन सुख-सागर में निमग्न हो जाता है। वस्तुतः पुष्प ही रस का प्रमुख फल है क्योंकि उससे द्वारा रस विषय बनना सृष्ट होते हैं, ध्यानमें जो केवल प्रासंगिक फल है। ठीक ऐसे ही जैसे बाल का मुख्य फल है पुष्प और प्रासंगिक रूप से कीटि भी उससे उत्पन्न होती है। भरत ने भी नाट्य को ‘सर्ववर्मानोदन’ तथा ‘वर्मादिनायन’ कहा है।

रस के सम्बन्ध में ब्रह्मानन्द की बल्यता वा मूल स्रोत ऐतिह्यीय उपनिषद् है। यह उपनिषद् ध्यानमें ही ब्रह्मानन्दता है और उसे रस की सत्ता भी देता है ‘रसो वै स’ ऐतिह्यीयक ने बताया है कि ध्यानमें ही ब्रह्म है। यह ध्यानमय ब्रह्म ही समस्त भूतमात्र का जनक है। ध्यानमें ही प्राणस्वरूप है जिसे धारण करके सब जीवित रहते हैं तथा धर्म में ध्यानमें ही प्रयत्नपूर्वक मनका लय भी होता है। परब्रह्म परमात्मा के उस ध्यानमें जो जानने वाला जानी पुरुष सभी विनी से कम नहीं पाता। अतएव रस को ध्यान-रूपमानने वाले विद्वानों द्वारा उसे ब्रह्म के समस्त मान लिया जाता सम्भव ही था। किन्तु धारण मनवर ब्रह्म के विषय में दर्शनों में विरगुत विचार प्रस्तुत किये गए, जिन्हें वर्णित प्रतिष्ठा प्राप्त हुई। अतएव हम सम्बन्ध में दर्शनों की विरगुत विचार श्रुति ही हमें मार्गदर्शन करा सकती है।

नैपायिकों के अनुसार धारणा परमात्मा तथा बोधार्था रूप में दो प्रकार
 १ रस र म १११-११२।

२ ध्यानमें ब्रह्म निरवज्ञानात्। ध्यानमें ही लक्ष्मिनामि भूतानि जायन्ते।

ध्यानमें जानानि जीवन्ति। ध्यानमें प्रयत्नपूर्वक संश्लेषणीति।

तै उ १.१६।

का है। परमात्मा सर्वत्र ईश्वर तथा एक है। जीवात्मा प्रति शरीर में भिन्न
 विद्युत्तया निरय है। यह परमात्मा सृष्टि का निमित्त
 न्यायदर्शन कारण है अभावात् कारण नहीं। जीवात्मा संसार
 के सम्पर्क के कारण सुख-दुःखादि का अनुभव करता
 है किन्तु परमात्मा समस्त गुणों से रहित अवस्था भूत है। यह सुख ही सुख
 दुःखादि के कारण है। अतएव गुणों से मुक्त रहने वाला परम पुरुष परमात्मा
 समस्त सुख-दुःखादि के अनुभव से शून्य है। यह अवस्था नैयायिकों के अनुसार
 “सुखाभाव” की अवस्था है। इस प्रकार प्राचीन नैयायिकों के मतानुसार ब्रह्म
 आनन्द आदि अवस्थाओं से पूर्णतया परे है। स्व यी एव एव शब्दनुष्ठान
 ने ‘भारतीय दर्शन का इतिहास’ में न्यायसंनरी के आधार पर स्पष्ट रूप से
 नैयायिकों के इस मत का प्रतिपादन किया है कि मुक्ति न तो विमुक्त आत्मात्मक
 अवस्था है और न विमुक्त आनन्दात्मक अपितु पूर्णतया निरुणातीत है। आत्मा
 आनन्द और पूर्णशुद्ध रूप में रहता है। मुक्ति की इसी दुःखहीन आत्मात्मक
 स्थिति को प्रायः आनन्दात्मक स्थिति कह दिया जाता है। किन्तु सरय तो यह
 है कि मुक्ति की अवस्था नभी भी आनन्दावस्था नहीं हो सकती क्योंकि यह
 आत्मा की सुख-दुःख ज्ञान इच्छा आदि से निरपेक्ष स्थिति मात्र है।^१

नव्य नैयायिक इस मत को स्वीकार नहीं करते। उनकी धारणा है कि
 जिस प्रकार ब्रह्म में ज्ञान का निवास है उसी प्रकार आनन्द का भी। इसके
 प्रमाण में वे ‘निरर्थ विज्ञानमालाई ब्रह्म’ वाक्य उपस्थित करते हैं। इसके
 शब्दों में प्राचीन नैयायिकों ने कहा है कि आनन्द का यही अभिप्राय केवल
 दुःखाभाव ही है। आनन्द की वास्तविक अवस्थिति नहीं।

सांख्य मत के अनुसार पुरुष तथा प्रकृति दो ही सृष्टि के धारि कारण हैं।
 पुरुष अज्ञान स्वल्प है मात्र ही निरुणातीत बिदेकी तथा धारिणी भी। उन्हीं
 को विषय अज्ञान तथा अग्रतन्त्रधर्मों भी कहा गया है।

सांख्य मत निरुणातीत होने के कारण वह सुख-दुःख से रहित
 है क्योंकि यह सुख-दुःखादि के वास्तविक जनक

१. हि. इ. वि. प्र. भाग ५. ३६३-३६६।

२. हेतुवदभिव्यक्त्यादि सविशेषैकवाचिना तद्वत्तुः।

सांख्य्य वस्तुतः व्यक्त विपरीतव्यक्तम् ॥ १ ॥

विशेषविशेषिक विना सांख्य्यमन्येनप्रवृत्तवर्णनम्।

व्यक्त तथा अज्ञानम् तद्विपरीतव्यक्तम् च युमादु ॥ ११ ॥ सांख्य्यधारिणः

है।^१ ध्यानम्ब का सम्बन्ध सर्व गुण से है। सर्व गुण प्रकृति से सम्बन्ध रखना है, ब्रह्म से नहीं। ब्रह्म का वास्तविक स्वरूप प्रकृति से भुक्त स्वरूप है। बुद्धि पूर्णतया सात्विक है और प्रत्येक बुद्धि के साथ वासना का सम्बन्ध रहना है जो प्रकृति सात्विकता को रात्रसिक्तता प्रकृति सामयिकता में बदल सकती है। सात्विक होने के कारण बुद्धि को सुखदायी होना चाहिए, किन्तु वासना और घोरतर सम्बन्ध का संयोग उसे दुःखदायक भी बना सकता है। यतः एक ही वस्तु प्रत्येक व्यक्तियों को अनेक प्रकार से प्रभावित कर सकती है यद्यपि एक के लिए सुखदायक वस्तु दूसरे के लिए दुःखदायक हो सकती है। पुरुष इष्टा-भाव है किन्तु बुद्धि का संयोग इन सब कठिनाइयों को उत्पन्न करता रहा है। जब तक पुरुष प्रकृति और बुद्धि से अलग रहता है तब तक इस दुःख का अनुभव करता रहता है। बुद्धि से मुक्त हो जाने पर ही पुरुष को अपनी वास्तविक स्थिति प्राप्त होती है यद्यपि इस समय में उसे सुख रहता है न दुःख। ब्रह्म की सुखावस्था में प्रकृति का कार्य भी समाप्त हो जाता है। प्रकृति पुरुष के सम्मुख नष्ट मृत्यु दिखाकर लज्जामिश्रित हो लुप्त हो जाती है। ब्रह्म की सुखावस्था में प्रकृति और ब्रह्म का वाह्यत्व से उत्पन्न समस्त आवेगों का विनाश हो जाता है। यतएव योग्य के पुरुष से ध्यानम्ब का कोई सम्बन्ध नहीं है।

आचार्य वेदाङ्गप्रसादजी ने मेघभूत क शिखी धनुबाह की भूमिका में प्रथम बार मधुमती भूमिका की कथा की थी। तदनन्तर याग-मिथ्यान्त बाबू दयामुन्दरनाथजी ने उसे अपने ग्रन्थ नाहिरा मधुमती भूमिका लोचन में स्थान दिया। वेदाङ्गप्रसादजी की उपपत्तियाँ इस प्रकार हैं

मधुमती भूमिका कितनी बड़ा विषय बन रहा है जिनमें विनय की लता नहीं रह जाती। तब धर्म और ज्ञान इन तीनों की पूरक प्रतीति विनय है। दूसरे धर्म के वस्तु का सम्बन्ध और वस्तु के सम्बन्धी इन तीनों में प्रथम अनुभव करना ही विनय है। जैसे यह मेरा पत्र है इस वाक्य में पुत्र वचन के साथ पिता का अर्थ प्रथम सम्बन्ध और जनक होने का नाम सम्बन्धी विनय इन तीनों की पूरक-पूरक प्रतीति होती है। इस पार्थिवयानुभव को धर्म प्रत्यक्ष करने है। जिस व्यवस्था के सम्बन्ध और सम्बन्धी विनय है। जैसे वेदना अनुभव का ध्यान विनय रहता है उसे पर प्रत्यक्षता निर्विकल्पक मान्यता करने है। जैसे वचन का वेदना पुत्र वचन में प्रतीत होता है इस प्रकार प्रतीति प्रतीति विनयविनय प्रतीति विनयविनय।

आचार्यनाथनाथनाथ नाथ विनय विनय विनय नाथ ॥ नाथ १९।

होता हुआ पुनः प्रत्येक सहस्र के वात्सल्य का आसम्भन हो सकता है। चित्त की यह समापत्ति सात्विक-भूति की प्रभावता का परिणाम है। रसोत्पत्ति की प्रवसता मेघ-भूति और उत्कल कुल का तथा समोत्पत्ति की प्रवसता धनुष और उत्कल भूति का कारण है। जिसके पुच्छ और मोह दोनों रहे रहते हैं सहायकों से सह पाकर उबरने नहीं पाते उसे भेष में भी अभेद और पुच्छ में भी सुख की अनुभूति हुमा करती है। चित्त की यह अवस्था साधना के द्वारा भी लार्ज हो सकती है और स्थानातिरिक्त भाषा से सात्विकधीन सज्जनों में स्वभाव भी बिद्यमान रहती है। इसकी वृत्ता से ही उद्यारचित सज्जन वसुधा को अपना कुटुम्ब समझते हैं और इसके अभाव से कुछ चित्त व्यक्ति अपने-बराबरे का बहुत भेद किया करते हैं और इसीलिए पुच्छ पाते हैं क्योंकि कहा गया है 'धुमा वै पुच्छम् नास्ते सुखमस्ति'।

जब तक साधारणिक वस्तुओं का हमें अपर प्रत्यक्ष होता रहता है, तब तक सोचनीय वस्तु के प्रति हमारे मन में कुछ आत्मिक शोक अथवा अभिनवनीय वस्तु के प्रति सुखारमक हर्ष उत्पन्न होता है। परन्तु जिस समय हमको वस्तुओं का पर-प्रत्यक्ष होता है उस समय सोचनीय अथवा अभिनवनीय सभी प्रकार की वस्तुएँ हमारे केवल सुखारमक भावों का आसम्भन बनकर उपस्थित होती हैं। उस समय कुछ आत्मिक शोक शोक आदि भाव भी अपनी लौकिक सुखारमकता छोड़ कर अलौकिक सुखारमकता आरण्य कर लेते हैं। अभिनवमुत्पत्त्याचार्य का साधारणिकरण भी यही वस्तु है और कुछ नहीं।

यौपी अपनी साधना से इन अवस्था को प्राप्त करता है। जब उसका चित्त इन अवस्था या इस अनुभूती भूमिका का स्पर्श करता है तब समस्त वस्तुवाच्य उसे विभ्य प्रतीत होने लगते हैं। इस प्रकार से उसके लिए स्वयं का द्वार खुल जाता है।

यौपी की पहिल साधना के अन्त पर जिस अनुभूती भूमिका तक होती है उस भूमिका तक प्रातिवज्ज्ञान सम्पन्न उत्कलि की पहिल स्वभावतः हुमा करती है। साधक और कवि में अंतर केवल यही है कि साधक बनेष्ट काम तक पहुँची भूमिका से टहर सकता है पर कवि अनिष्ट रसम् या समस् के उबरते ही उतरते नीचे उतर सकता है। जिस समय कवि का चित्त इस भूमिका में रहता है, तब तब उसने उसके मूर्ख से वह अनुभूती वाली निकलती है जो अपनी सदा धनि १ सा लोचन २ ५५ ।

१ यही २ - ५५ ।

३ यही ।

से जड़ी निवृत्तक समापति का रूप बना कर देती है। यही रसास्वाद्य की प्रस्था है। यही रस की अद्यास्वाद्यसहोदरता है।^१

इस विवेचन के सम्बन्ध में विचार करने के लिए विशेष रूप से निम्न बातें ध्यान देने योग्य हैं— (१) मधुमती मूमिका में वृत्तक की सत्ता नहीं रहती। (२) पर प्रत्यक्ष या निवृत्तक समापति तात्त्विक वृत्ति की प्रधानता का परिणाम है और इसमें कुछ तथा मोह लोगों रबे रहते हैं तथा ऐसे व्यक्ति को भेद में भी अन्तर तथा कुछ में भी मुख की अनुमति हुमा करती है। (३) तात्त्विकदीप्त व्यक्तियों में यह स्वाभाविक विद्यमान रहती है। (४) अभिनवगुप्त का साधारणीकरण और पर प्रत्यक्ष एक ही है। (५) मधुमती में समस्त वस्तुवाचक विषय प्रतीयमान लगे हैं। स्वर्ण का द्वार खुल जाता है। (६) साधक अपने काल तक मधुमती में ठहर सकता है। (७) यही रसास्वाद्य प्रस्था अद्यास्वाद्यसहोदरता की स्थिति है।

वृत्ति निष्कर्षों की उपारोपता का विचार करने के लिए दोष-मात्र का सहारा लेना होगा। 'पान्थस्य योगमूल में चार प्रकार के दोषों का वर्णन किया गया है। यथा प्रथमवृत्तिक मधुमति प्रसाद्योति और अतिशय भावनीय। जिनका अतीन्द्रिय ज्ञान प्रवर्तित हो रहा है। उन्हें प्रथमवृत्तिक कहा जाता है। अन्तर प्रज्ञा द्वितीय है। अनेन्द्रियप्रतीति लुप्त है जो भूतेन्द्रिय सारे हुए हैं और विशेषता से अलगाव तक भावनीय विषयों में विहितसाधनपुत्र है। अतिशय भावनीय का केवल विलम्ब ही अवशिष्ट रहता है। इनमें मधुमती भूमि के साधारणरी वाक्पिन् की लक्ष्मि देखकर स्थानिगत या देवगत उस स्थान के योग्य मनोरम भोज विभाते हैं और इस प्रकार से उपनिबन्धन करते हैं "हे महामन्य यहाँ विलम्ब यहाँ रमिए, यह भोज वमनीय है यह वमनीय है यह रसायन मधु-मृदु की हस्ता है यह धान पावापामी है वस्तुतः पुष्पमण्डपिनी और निवृत्तवृत्तिमय है। वास्तव्य धारने धारने सुगो से हम सबको उत्पन्न किया है धन धान प्राप्त कीजिए। ये कलध धर धर तथा देवों के त्रिप वरार्थ हैं।"

याने हम मधुमति की भावधानी के लिए वस्तु बनाया गया है कि हम प्रचार में बनाए जाने पर दोरी को निम्नलिखित रूप से संव-रोध का विमल करना चाहिए। और नगर-आगर में चलने और मन्त्र-मन्त्र-मन्त्र-प्रचार के पुनर्ने पुनर्ने जैसे वीर्य-विमिर-माद्यक योग्यरीय को वही वृत्तिमार्ग में प्राप्त किया है यह मन्त्र-मन्त्र विमल-मन्त्र उन योग्यरीय का विशेष है। धानाक पावर १ सा लोचन पृ १८१।

भी मैं इस विषय-मरीचिका से बचित होकर फिर उस प्रदीप्त संसार-अग्नि का ईशम कैसे बन सकता हूँ ? हे स्वप्नोपम रूपण जनप्रार्थनीय विषयबल तुम मझे में रहो ।” इस प्रकार निश्चित मति हो समाधि की भावना करनी चाहिए । संन-स्याम के ब्रह्मात् समय-आत्म प्रसंसा नहीं करना चाहिए कि मैं ऐसे देवों का भी प्रार्थनीय हूँ । समय से अपने को सुस्थित समझने के कारण कोई भी व्यक्ति यह चिन्तन नहीं करना कि ‘मृत्यु ने मेरे केश पकड़ रखे हैं । अतः निश्चय पूर्वक मत्न से प्रतिकार के योग्य क्षिप्रान्तेही प्रमाद उस पर अतिकार करके नोख समूह को प्रबल करेगा । उनसे फिर अनिष्ट सम्भव होगा । उक्त प्रकार से संपत्ता समय न करने से बोली का भावित विषय दृढ़ होना और भावनीय विषय अविमुक्त होना ।

सर्वोत्कृष्ट बोली यही है । बी अतिज्ञान्त यावनीय कहा गया है । उस स्थिति तक कम-से-तीन कोटियों को पार करके जाना होता है । इन कोटियों में मनुभूमिक केवल दूसरी कोटि में आता है जिसका तात्पर्य यह है कि सभी पूर्णता प्राप्त करने के लिए उसे कम-से-कम एक भूमि और जाँचनी होगी तब कहीं उसे सफल योगियों की श्रेणियों में स्थान मिल सकेगा । दूसरी बात जो इस सम्बन्ध में ध्यान देने की है वह यह कि मनुभूमिक के सम्मुख देवता अनेक दिग्ग पदार्थ बरतुन करते हैं । यदि योगी इनसे प्रभावित होकर इनकी ओर घाट्टा हो जाता है तो उसे सस्ते पैरों जीट जाना होगा । उसके लिए सिद्धि का सुमार्ग प्रवर्ध हो जाता है उसे जोड़ बेर जाता है । अतः स्पष्ट सब्यों में उसे इस आकर्षण भूमि से बचने की सिखा दी गई है । इन दोनों को बल से प्रतिकार-योग्य बताया गया है । तात्पर्य यह कि यदि वह स्थिति प्रतिकार-योग्य है तो वह योगी के लिए बहुत देर तक बसा तनिक भी काम की नहीं किन्तु उस स्थिति से उसे निकलना अवश्य पड़ता है क्योंकि यही इसकी वास्तविक परीक्षा घूमि है । यदि योगी की साधना बच्छी है तो उसका यही पतन हो जायगा और यदि साधना दृढ़ है तो उसके मार्ग में बाधाएँ उस के लिए दूर हो जायेंगी । निष्कर्ष रूप से कहा जा सकता है कि —

१. योगियों की चार कोटियों में मनुभूमिक दूसरी कोटि में बताया गया है अतः उसे पूर्ण मान्य नहीं कहा जा सकता

२. यह भूमि नाशक की परीक्षा भूमि है निश्चिन्त नहीं ।

३. परीक्षा भूमि के अतिरिक्त देर तक निश्चय रहने की चेष्टा का प्रयत्न ही नहीं उठना । इनके विनश्वर उसका प्रतिकार का उपदेश दिया गया है ।

४. ३१ उ वाच ‘पार्श्वजि योग दर्शन’ ।

४ यहि यह भूमि धर्मिभ भूमि नहीं है तो बह्मनाम-सम्बन्धी कोई भी प्रश्न यहाँ नहीं उठेगा या सत्ता ।

इस प्रकार विचार करने से विद्यार्थी द्वारा प्रस्तुत निष्कर्षों से सठे तथा मातृका का तो निरास हो जाता है। यह पाँचवें के सम्बन्ध में विचार कीजिए। विद्यार्थी की स्वाध्याय है कि 'इस मधुमती में ममत्ता बसू बाग दिव्य प्रतीत होने लगते हैं। मानो स्वर्ग का द्वार खुल जाता है। जोड़ा ध्यातृपुष्प विचार करने से उनकी इस उपपत्ति की प्रत्यक्ष स्वयं विधि हो जायगी। मधुमती के प्रत्यक्ष देवताओं के द्वारा दिखाये जाने वाले जिन प्रतीकों का वर्णन किया गया है वे देवताओं के सम्बन्ध रखने के कारण स्वयं दिव्य हैं। कुछ यह नहीं कि किसी भाग्य ज्ञान के कारण वह जोड़ी देर के लिए ऐसे प्रतीत होने लगे हैं। 'दिव्य' का तात्पर्य यही है कि उनमें घनाकारण साक्षर्य-शक्ति है। यदि मधुमती में पट्टेबद्ध भी अद्विष्ट पर दिव्यता का आरोप किया गया तो फिर योम ज्ञान कहाँ रहा? यदि योम ज्ञान ही नहीं तो मधुमतिवत् की जो 'मूर्तमय' कहा गया है वह भी दिव्यता मित्र हो जायगी। उन्होंने जो दिव्य प्रतीत होने लगते हैं' जैसा निष्कर्ष प्रस्तुत किया है उसीके कारण उन्हें यह भी कहना पड़ा कि इस अवस्था में कुछ बस्तुएँ भी सुन्दर प्रतीत होने लगती हैं। जोवादि भाग भी सुन्दर हो जाते हैं। बस्तुतः इस प्रकार की कारणता संभव नहीं नहीं या मधुमती क्योंकि विद्यार्थी ने इन मधुमति के प्रत्यक्ष बहिन इस भाग पर विचार नहीं किया कि 'नियमबद्ध प्रतिहार के योग्य प्रमाणों की प्रमाण उस पर विचार करके वेद-मधुमती का प्रमाण नहीं उक्ति की आवश्यकता क्यों हुई। स्पष्ट है कि यहाँ परिणाम से वेद की प्राप्ति होती है। न कि विचारार्थ के माध्यमों के कारण के कारण सम्भव है। जाने वह प्रमाणों की समानता की। दोनों विचारों पर रसद बिरोधी है। एक का परिणाम निश्चय रूप से वेद है और दूसरे का परिणाम अज्ञान। इन दोनों में कोई सम्बन्ध नहीं है।

[illegible]

का स्वामी होठेगा—तब ऐसे प्रतिपक्ष की भावना करे। जैसे चोर लंछार-पंगार से बचते हुए मैने सर्वभूत में समय हाथकर योग धर्म की शरण ली है वही मैं बितर्क त्यागकर भी फिर उसी बितर्क ग्रहण करने में कुत्तों-जैसा धाचरण कर रहा हूँ। यहाँ तो जिस प्रकार कुत्ता बँ करके स्वयं ही उसे फिर ला सेठा है वैसा ही श्रुण्णित कार्य मैं भी कर रहा हूँ।

इस मूल की व्याख्या से स्पष्ट है कि यदि संन तथा समय से बचने के लिए प्रतिपक्ष भावना आवश्यक बताई गई है तो निश्चय ही वह स्वीकार किया गया है कि इस स्थिति में भी बितर्क की सत्ता विद्यमान रहती है। अतः इस प्रकार विचार करने से मिथ्या की प्रथम स्थापना भी निरर्थक हो जाती है। अब प्रश्न किया जा सकता है कि मधुभूमि को जो अर्तमर्या कहा गया उसका क्या तात्पर्य है? समाधान यह है कि मधुभूमि वास्तव में वह नहीं है जो मूल से धन तथा समय को समझ लिया गया है। संन तथा स्वयं तो उसके विरोध मान हैं, वहाँ अर्तमर्या कहाँ। अर्तमर्या हमी दोनों के विरोध और निरोध के परिणामस्वरूप उत्पन्न होने वाली स्थिति है। अतएव यों कहना ठीक होगा कि संन तथा समय का निरोध करके अर्त को जानने वाले योगी का नाम अर्त मर्याद है और वही मधुभूमि भी कहलाता है। साथ ही यह भी स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि संन के कारण जिस दिव्य वस्तु-बोध को मधुभूमि समझ लिया गया है वह बितर्क-सबलित है और मधुभूमि की प्राप्ति में बाधक भी है।

अब मिथ्या की दूसरी अवस्था पर विचार कीजिए, तो उसकी अवस्था भी भ्रष्ट हो जाती है। उनका कहना है कि पर प्रत्यक्ष की अवस्था में दुःख भी सुख हो जाता है। पर प्रत्यक्ष का सीधा सम्बन्ध मधुमती है। क्योंकि मधुमती में बितर्क की अवस्था नहीं रहती और पर प्रत्यक्ष भी निबितर्क समाप्ति ही है। ठीक किन्तु अर्तमर्या प्रज्ञा का काम तो ध्वन्या होने के कारण केवल इतना है कि वह अर्त धर्मात् संन का वास्तव का ज्ञान करा देती है। दुःख का सुख बना देना पनबलि या उनके भाष्यकारों ने अर्तमर्या के साथ नहीं स्वीकार नहीं किया है। प्रथम पाद के अन्त में मूल में तो केवल इतना ही बताया गया है कि यह अर्तमर्या प्रज्ञा ध्वन्यात्म प्रसार के कारण समाहित बित्त व्यक्त को उत्पन्न होती है। ध्वन्यात्म प्रसार का धर्म है द्रवस्तमोपम से शुम्भ होकर प्रकाश गुण का उत्पन्न। इन प्रज्ञा में विषयों की गहक भी नहीं होती। तात्पर्य यह कि दुःख को सुख बना देने की बात अर्तमर्या के लिए नहीं है।

इसी प्रकार भीनी अवस्था धर्मात् इस समय दुःखालोक को छोड़ यदि

भाब भी अपनी सीबिक बु-सात्मता को छोड़कर असीबिक सुधारमता बाराह कर मेले ३ । अभिनवगुप्त पदाचार्य का साधारणीकरण भी यही है भा कम विविध उपपत्ति नहीं है । अन्य साधारणीकरण आदि के अन्तर्गत हुए इस बात को स्पष्ट छात्रों में बता आए हैं कि अभिनवगुप्त ने साकुम्भन से मूल के भय का उदाहरण देकर यह स्पष्ट कर दिया है कि साधारणीकरण की व्यवस्था में बु-न के मूल में परिवर्तन की स्थिति न आकर केवल वैयकानावच्छिन्न भय-मात्र की प्रतीति होती है ।

सार यह है कि ब्रह्मानन्दमहोदय का योग की मधुमती भूमिका से सम्बन्ध स्थापित करना उचित नहीं प्रतीत होता । मधुमती का थोड़ा बहुत हम जान का प्रमाण है कि उसे ऐश्वर्य भूमि तो कहा जा सकता है धान्य भूमि नहीं । हाँ मधुमती को व्यापक ब्रह्मानन्द की भूमि के रूप में स्वीकार करके उसका वर्णन दिया जाय तो और जान है विष्णु पारसीय धर्म में उसका प्रयोग उचित नहीं है ।

श्री अष्टवली पाण्डेय ने रस की ब्रह्मानन्द-सहोदरता का योग की विमोक्षा स्थिति से सम्बन्ध मानते हुए कहा है कि 'रस की अनीग्रिय कहा जाता है और यह भूमि है श्री अनीग्रिय । निदान जानना पड़ता है विशाका अज्ञ जस कि यदि रस की किसी भूमि को रसभूमि बिना किसी छटके के कहा जा सकता है तो वही विमोक्षा भूमि है ।'^१

हम सम्बन्ध से हमारा इनका ही निवेदन है कि रस का सम्बन्ध हम भूमि से भी स्थापित नहीं करना चाहिए और न उसे अनीग्रिय ही कहना उपयोगी निश्च होना । रसास्वादि मूलरवचन होने से अति मानस स्वयं है अनीग्रिय नहीं । स्वी मिल डॉक्टर इन्दरीप्रसाद त्रिभेदी ने इसे अनीग्रिय घोषणा किया है । आचार्य शुक्ल ने तो रस को प्रपञ्च या अमनी अनुभूति के विमल मानने का भी विरोध किया है । विमल का मतलब है कि 'अनीग्रिय राज्य को अनिश्चय करके बोली बोले अतिमान म अनिश्चित होने हैं नभ में अर्धवृत्त हो जाते हैं और नभ आकाश में अक्षयमान करने की शक्ति प्राप्त कर लेते हैं त्रिभेदीजी का निश्चय यह है ।'^२ विष्णु रसास्वादिनी विद्यावाहि बर निर्धर रहने के कारण यद्यपि अनीग्रिय राज्य का अनिश्चय नहीं क रना है तथापि यह सम्बन्ध-वर्णन से मुक्त होकर सम्बन्ध होने पर रसास्वादि कहना हृद्य माना जाय होगा है । पृष्ठ १ ला म पृ ४६ ।

२ ला का अर्थ पृ ३ ।

३ वि भाग ३ पृ २६ ।

दोनो स्थितियों में मेव है । ऐसी वधा में दोनों का सम्बन्ध स्थापित करना उप-
मोपी सिद्ध न होना ।

काव्यप्रकाशकार ने ब्रह्मात्मन्-सन्देशर की बिलसृष्टता का ध्यान करके ही उसे
न तो निर्विकल्पक समाधि से सम्बन्धित माना है और न सविकल्पक से तथापि
उपमावाच होने पर भी उपमात्मक मानने में भी सन्धे कोई विप्रतिपत्ति नहीं
दिखाई देती अपितु रस की धर्मोक्तिकता ही इससे प्रतिपादित होती है । बिना
वाचि के कारण से उसे निर्विकल्पक नहीं मान सकते और स्वसंवेदन छिन्नि के
कारण उसे सविकल्पक नहीं कह सकते । दोनों होकर भी वह दोनों में से कोई
भी नहीं है । अतः धर्मोक्ति है ।^१ ध्वनिबगुण द्वारा समन्वित वाचार्थ मम्मट के
इस मत के रहते भी रस को किसी-न-किसी भूमि पर ला पटकने का प्रयत्न
करना उचित नहीं ।

घटित वेदान्त ब्रह्म को सन्निधानम् के रूप में मानता है । त्याग और सांख्य
में अनुपस्थित ध्यानम् यहाँ स्वीकार कर लिया गया है । घटित वेदान्त के अनुसार

ब्रह्मानुमृति के समय साध्य और साधन ब्रह्म और

अद्वैत वेदान्त

मुक्त दोनों दोनों एक हो जाते हैं । इसमें अनेक स्वा-
पिन हो जाता है । वासनाएँ पूर्णतया नष्ट हो जाती

हैं अतएव ब्रह्म के आस्वाद के समय जीव को इस प्रकार की अनुमृति नहीं रहती
वह अपने से पुनः ब्रह्म के ध्यानम् का अनुभव कर रहा है । इससे पूर्ण चेतन्य
मायोपहित रहकर सांसारिक सुख दुःखादि में भटकता है । ब्रह्म से अपने
पुनः अस्तित्व को स्वीकार करता है । अज्ञानावरण के अन्त हो जाने पर ही
ब्रह्म की प्राप्ति होती है । वह स्थिति ध्यानम्-मय होकर भी वासनाहीन स्थिति
है किन्तु रसास्वादनार्थ में रसास्वाद के समय भी वासनाएँ बनी रहती हैं ।
अने ही उनका भुञ्जीकरण हो जाता है । उसके लिए विभावादि का महत्त्व भी
बना रहता है । रस विभावादि भीवितावधि कहा जाता है । विभावादि की
अनुपस्थिति में रस का कोई महत्त्व ही नहीं है किन्तु ब्रह्म वासनायो से मुक्त
योग सामारिक कारणवादि से दूर रहता है । यद्यप्रायः उक्त कि इस प्रकार अद्वैत
वेदान्त द्वारा स्वीकृत ब्रह्मानन्द का संशय भी रसास्वाद में नहीं बैठता ।

सारंग यह कि कलाकृतिजन्म आस्वाद एक प्रकार में कभी वास्तविक
ब्रह्मानन्द की स्थिति तक नहीं पहुँच पाता । ध्यानम्-विलीन न लिए दृष्ट्या पर
१ तत्प्राप्तं च न निर्विकल्पं विभावादिपरामर्शप्रधानत्वात् नापि तद्विकल्पं
अर्थमान्यमानो विभावादिमयस्य पूर्ववत्साधोत्तरतामेव नमयति न तु
विरोचयति ध्यानदावाच्यध्वनिबगुणत्वात् । का प्रकाश पृ. १४ १५ ।

विशेष पाना धनिवार्य है। इच्छा के संयमन के लिए ही कवि विधावारि का निर्माण करता है। वे कल्पना-अस्य होने के कारण इच्छा उत्पन्न नहीं करते। उन पर एक बार ध्यान करने पर समस्त-अनित्य बाधाएँ हूट जाती हैं। रसास्वाद्यकर्त्ता वस्तु-मोक्ष की पूर्वावस्था का अनुभव करता है। पूर्ण ज्ञान पर आधारित न होने के कारण इसे मोक्ष नहीं कहा जा सकता। तथापि इन दोनों में इनका साम्य तो अवश्य ही है कि दोनों ॥ निःस्वार्थ है।

आचार्य शुक्ल ने एक स्थान पर कहा है कि मनोमय कोष ही प्रकृत काय्य भूमि है। वैशाल के अनुसार ज्ञानेन्द्रिय सहित मन ही मनोमय कोष है।^१ मन संकल्पविधत्तायाम्भारणकृत्यवृत्ति है।^२ यत्-वैध तथा शुक्लजी मनोमय भूमि-भूत का वेग होने के कारण यह प्रपञ्चामय है। यत् किं भूमि को दुःखजी भुवनारम्भा वाली मानने हैं और उसमें दुःख के भी रसास्वाद्य हो जाने का बात कहते हैं।^३ वह भूमि मनोमय कोष की भूमि नहीं हो सकती। इस कोष के बाद भी विशालमय कोष के परे आनन्दमय कोष माना गया है। वह आनन्दमय कोष भी परात्मा नहीं है क्योंकि यह उपाधिभुवन है। प्रकृति का विचार तथा समस्त धुमकायी का इन होने के कारण विचारों के संघात में भी समाहित है। परन्तु शुक्ल-कुल्लारि विचार इस कोष में आकर एवात्म बन जाते हैं और वह आनन्द रूप परात्मा की अनेक दिशाओं की परिस्तिथि उत्पन्न कर देते हैं। यह वा यह आत्मिक लयमय बने ही आनन्द को उत्पन्न करता है वैसे वदमय कहा जाता है। उन का अन्तर्गत इनी कोष में हो सकता है। उन कोष का भी परात्मा में मिल होने के कारण इनके आनन्द की अन्तर्गत न बहकर उठना कहाकर कहा उचित ही है।

अन्तर्गत-महादरता की वृष्टि शीघ्र विज्ञान में विद्येय बन ले होती है। शीघ्र विज्ञान में कुछ भीशानीत माना गया है। शीघ्र अन्तर्गतनी में इनका वर्णन अन्तर्गत नहीं है। शीघ्र में अन्तर्गत विज्ञान में यह अन्तर्गत शीघ्र विज्ञान है। यह वेधन अनुभूतिमय है आद्य रूप नहीं।

१ अन्तर्गत ज्ञानेन्द्रिय लक्षित लक्षणोपपत्तौ लक्षित। के भा ५ २।

२ मनो भाग लक्षणोपपत्तौ लक्षणवृत्ति। अती पु २।

३ विज्ञान भाग १ पु ३४२।

४ अन्तर्गत-महादरता लक्षणोपपत्तौ लक्षणवृत्ति।

आनन्द-महादरता लक्षणोपपत्तौ लक्षणवृत्ति।

विशेष भूतार्थ १११।

धार्म्यारिभक धनुषासन के द्वारा धारमा सम्बन्धन रूप मर्तो से छुट बाठा है। यह मन ही जीव को ब्रह्म से पृथक् करती है। यह मन क्रमशः धासुम मन कार्य मन तथा मायीय मन के नाम से अभिहित होते हैं। इन मर्तो से छुटने के बार उपाय है जिन्हें क्रमशः शिष्योपाय आनोपाय इच्छोपाय तथा धनुषासन कहते हैं। इन उपायों के द्वारा मन से छुट जाने पर धारमा अपने वास्तविक स्वरूप को जान लेता है। उसे यह ज्ञान हो जाता है कि व्यष्टि-रूप में होने हुए जीव तथा ब्रह्म में मूलतः कोई अन्तर नहीं है। जीव मन के द्वारा प्रतिपादित मन और उनके नाश के उपायों के सिद्धान्त के साधार पर ही अभिनवबुद्ध ने ममत्व-परत्वादि विषयों से रसास्वादिकर्ता के हृदय की मुक्ति और तत्परमित ध्यान का सिद्धान्त उपनाया है।

अभिनवबुद्ध रसप्रतीति को 'चमत्कार' भी कहते हैं। चमत्कार विषयी की स्पन्दविष्ट परमजीव की स्थिति का नाम है। चारिचाविक रूप में पूर्ण धारम चैतन्य ही चमत्कार है। यह चैतन्य बीजविष्ण होता है। यह विमर्श के अति रिक्त कुण्ड नहीं है। इसीको रसास्वादिकर्ता रसना चर्चणा निर्भुति प्रमातृ अभिधान्ति आदि कहता है। धारम-विधान्ति का नाम ही परमजीव है जिसमें विषय की कला नहीं रहती और धारमा पुण्य-विधान्ति की अवस्था में रहता है। विधान्ति ही बुद्धों का मूल कारण है। अतएव धारम-विधान्ति ध्यान का अवस्था है। इस दृष्टि से भी विचार करें तो रसास्वादिकर्ता बीजविष्ण होने पर ममत्व-परत्व से हीन रहने के कारण जित के चांचस्य से अभिभूत नहीं रहता और प्रस्तुत भाव का सङ्ग रूप से अनुभव करता है। उस भाव के साथ किसी दूसरे व्यक्ति का सम्बन्ध-बोध न होने के कारण यह अवस्था धारम-विधान्ति की अवस्था के तुल्य ही है। धारम-विधान्ति में ही ध्यान है। अतएव इस अवस्था में भी रसास्वादिकर्ता को ध्यान ही होता है।

अभिनवबुद्ध ने धनुषासन के आद्यत स्वप्न सुषुप्ति तुरीय और तुरीयातीत इन चार स्तरों का वर्णन किया है। इनमें से अन्तिम दो का ही ब्रह्म से सम्बन्ध माना जाता है। प्रमातामेव से इन स्तरों के वेद का पता लगता है। अभिनव न रसास्वाद का सम्बन्ध तुरीयातीत स्थिति में माना है। इस तुरीयातीत स्थिति में भी व्यतिरेक तुरीयातीत स्थिति ही रसास्वाद की समझने में उपयोगी है। इस स्थिति में विषय उपनिषत् में विवत रहता है और धारमा ध्यानरूप में प्रकाशित होन लगता है। तुरीयातीत की दूसरी स्थिति व्यतिरेक तुरीयातीत कहानी है जिसमें विषय की लता उपनिषत् में भी नहीं रहती अर्थात् उसके लिए विषय पूर्णतया विनष्ट हो जाने है। इस प्रकार दो ही निदान ही ब्रह्म।

मग्न-महोदरता के प्रतिपादन में समर्थ दिखाई देना है। अग्य वधन उसकी तुलना में पिछड़ जाने हैं।

इतना होने पर भी रम को 'ब्रह्मानन्द-सहोदर' कहकर उसकी ब्रह्मानन्द से मिश्रता प्रदर्शित की गई है। क्योंकि सहोदर का अतिप्रिय सहचर तो हो सकता है बही होना नहीं हो सकता। 'गंगीन रत्नाकर' के लेखक बिलसण्णता का धारणा के इसमें ब्रह्म तत्त्व बिलहरी तत्त्व प्रतिपादन कहा है। इस पंक्ति की टीका करते हुए महिमाय ने भी साहचर्य पद का ही प्रयोग किया है। ऐसा कहने के कई कारण प्रतीत होने हैं। एक तो यह कि ब्रह्म वस्तुतः अप्रकृत एवं कूटस्थ है तथा बही तत्त्व काही धारि का प्रसार नहीं हो पाता। रम भी केवल अनुभूतिवन्त तो अवश्य है परन्तु बिना विभावादि को देखे अवस्था उनके सम्बन्ध में बिना सुने रम की गिद्ध नहीं होती। काव्य से स्मृतता अर्थात् धारणा का मह्योग नहीं हो सकता। उनका पूर्व अभाव नहीं हो सकता। गिद्ध की गिद्ध न होने के कारण ही इसे ब्रह्मानन्द नहीं माना जा सकता। वह अनेक में भी अनेक की स्थिति में है। इसलिए उसे पृथक् तो रचना ही पड़ना। अतएव ब्रह्मानन्द-सहोदर या सहचर कहना ही युक्ति-पूरण था।

ब्रह्मानन्द की इसी असीमितता का प्रतिपादन करते हुए उसे अनुभूति योग साहचर्य धारणा शेष अर्थात् तत्त्व स्मृति धारि में मिश्र बनाया गया है। इसीलिए इसे ब्रह्मानन्दसहोदर की उपाधि दी गई है। और इसीलिए पुष्पकाम को ही इसका अपिहारी माना गया है। 'पुष्पकाम' प्रलम्बान्ति योगिब्रह्ममस्ततिम्। इसी आधार पर इसे अनिर्वचनीय स्वप्रकाश अग्रज और दुर्लभ कहा जाता है। संसृष्ट के मत का वर्णन करने हुए गिद्ध किया जा चुका है कि यह अनुभूति भी नहीं है। बरत बारण-वर्गी की असीमित गिद्ध नहीं होती। अनुमान के द्वारा रम की गिद्ध लक्ष्य नहीं है। साहचर्य अवस्था अनादृत्य का प्ररन न होने के इसे उपाधि भी नहीं कहा गया है और साहचर्यगति के अन्तर्गत न मानने के कारण इसे साहचर्य भी नहीं कहा जा सकता। यह अर्थात् तत्त्वज्ञान भी नहीं है। क्योंकि अर्थात् अनुभूति में बिना पृथक् नहीं। इसे अन्तर्गत करना भी टीका न था। क्योंकि अनुभूति प्रमाण के द्वारा तत्त्व वस्तु का गिद्ध है।

१ न १ ७२६६।

२ 'मानसार्थार्थ' लक्ष्मणात् कटुपात्रनरराजित्वादिभाष्यमभ्यासो ब्रह्म तत्त्वो ब्रह्माहनुकनका अंतर्गत अविद्यावदवर्ग लक्ष्मणाहनुकनका ॥

वही आनन्दधाम न ७ १४।

मही है। उसकी स्थिति मानने वालों को यह ज्ञान होता है कि वह वस्तु नहीं है।

रस को कार्य नहीं कहा जा सकता क्योंकि कार्य का कोई उपादान यथा निमित्त कारण होना चाहिए। विभाषादि को रस का कारण कहा गया है। किन्तु ये रस-रूप में परिचय नहीं होते अतएव उन्हें उपादान कारण नहीं कह सकते। जिस प्रकार उपादान का कारण मिट्टी से बटरूप कार्य की उत्पत्ति होती है वैसे विभाषादि के द्वारा रस की सिद्धि नहीं होती। इसी प्रकार विभाषादि को निमित्त कारण भी नहीं कह सकते क्योंकि कार्य-सम्पन्न होने के पश्चात् कृतांत और बन्ध धादि के सहस्र निमित्त कारण नष्ट हो जाने पर भी बटरूप कार्य वैसे ही बना रहता है किन्तु रस केवल विभाषाकाल में रहता है उसके पश्चात् यथा पूर्व नहीं। यह रस पहले से सिद्ध वस्तु भी नहीं मानी गई है। अतएव इसे ज्ञान्य भी नहीं कह सकते। जिस प्रकार दीपक पुनः रस हुए बट को आपित करता है उसी प्रकार विभाषादि के द्वारा रस आपित नहीं होते क्योंकि पूर्व सिद्धि भाव्य नहीं है। साव ही रसास्वाद्य में विभाषादि अभी का पात्रक रस के रूप में योग रहता है। इसलिये भी विभाषादि को उसका आपक नहीं कह सकते। कारण और आपक के बिना भी रस की सिद्धि होती है यही इसकी प्रतीकितता का प्रमाण है। रस की उत्पत्ति और विनाश मानने का तात्पर्य यह नहीं है कि उसकी उत्पत्ति और विनाश होता ही है, यद्यपि वह औपचारिक व्यवहार-भाषा है। यही कारण है कि विभाषादि को कारण नहीं कहकर दूसरा नाम दिया गया है। इसी प्रकार लोक-प्रचलित रति धादि का निस्तंकोच आस्वाद्य भी इस बात का प्रमाण है कि रस लोक-सामान्य रति धादि के अनुबन्ध से विनिर्मुक्त है क्योंकि संसार में किसी की 'रति' धादि को देखकर किसी वितृष्णा अवस्था कोई अन्य भाव उत्पन्न होता है वैसे आस्वाद्य के समर्थ नहीं होता। हम उसका भी ध्यान ही लेते हैं।

व्यावहारिक जीवन में ध्यान-मुक्तता दो प्रकार का है। एक बाह्यनिवृत्त अनुकूल-संवेदना-व्यव ध्यान और दूसरा व्यावहारिक आकांक्षा-मूर्ति-व्यव ध्यान। प्रथम प्रकार का ध्यान लभित कमा-से उत्पन्न व्यावहारिक ध्यान होने वाला ध्यान कहा जायगा और दूसरे प्रकार और रस का ध्यान पुनः प्राप्ति उन्नति-प्राप्ति धादि द्वारा उत्पन्न होगा। बाह्यनिवृत्त अनुकूल-संवेदना-व्यव ध्यान तथा काव्यान्ध में दृष्टाव्य अवस्था है। काव्यान्ध का बाह्यनिवृत्त विशेष लक्षण नहीं। वह वस्तुतः निरतिष्ठ ध्यान है जबकि लभित-कमादि द्वारा लभित ध्यान बाह्यनिवृत्त समिपत्त की अपेक्षा रहता है। ध्यान-काल

में तो यह बात प्रसृतया घटित होता है। क्योंकि पंक्तियों का मीन मगन भी ध्यानम् उत्पन्न कर सकता है और स्मृत् पंक्तिओं के पुन स्मरण के द्वारा भाव ही ध्यानम् उत्पन्न होता है। अतः कि सामने लिखी हुई पंक्तिओं का देखकर होता है। अक्षरबद्ध पंक्तियाँ काव्यात्मक के लिए बाधक बनना साधक नहीं किन्तु सन्निवृत्त-कला का ध्यानम् मगन के द्वारा उत्पन्न नहीं हो सकता। वृत्तकाव्य में अवश्य ही बाधोन्निवृत्त सन्निवृत्त की आवश्यकता होती है। किन्तु उक्तका असा मनामुक्तकर प्रभाव होगा है। असा प्रभाव सन्निवृत्त-कला के द्वारा उत्पन्न नहीं होता। सन्निवृत्त-कला को देखकर हम उसकी सुन्दरता पर पीछने हैं। हमें विषय और विषयी का बाध किसी-न-किसी रूप में बना रहता है। वृत्त काव्य में भाव हमारे धनतर तक उतर जाते हैं और कुछ पलों के लिए हम अपने को बुना बैठते हैं।

वाक्यान्त-पूर्ति-जम्ब ध्यानम् किसी-न-किसी प्रकार की हिन-भावना से उत्पन्न रहता है। उसमें स्व की भावना विषय का से विद्यमान रहती है। धानी उत्पत्ति की प्राप्ति से असा ध्यानम् होता है। असा धुनरे की उत्पत्ति से नहीं। इनके विपरीत काव्यात्मक में अक्षरबद्ध-रस का तात् ही मुख्य माना गया है। अतएव वहाँ धनरे हितान्वित की सम्बन्धी नहीं धानी। काव्यात्मक में दुरागिन हित-सम्बन्ध भी नहीं रहता। रस का वाक्य के वाक्य से कोई सम्बन्ध नहीं होता। वहाँ वाक्यविच्छेद नहीं वरुणा काम करती है। कुछ लोप बाहूँ ना हमें रस-मृत्ति के ध्यानम् के समान कह सकते हैं। किन्तु रस-मृत्ति के भी वरुणा मायिक-भाव होती है और रस-मृत्ति के कारण ही ध्यान को उसकी मायिकता का बाध नहीं हो पाता। धन यह ध्यानम् देखन रस की अवस्था तक रहता है। वाक्यविच्छेद का ज्ञान होने का नहीं—अब वि काव्यात्मक वाक्य की वाक्य निवृत्ता का धनरे हुए ही होता है। वाक्य में लेखिकानिक वाक्य न भी उतना ही ध्यानम् धानी है। अतः वाक्यनिक वाक्यों में।

मानारिक धनुषध विषय तथा विषयी के सम्बन्ध के धनुषध पर निर्भर रहता है। इन व्यावहारिक ध्यानम् में विषयी किसी भी विषय को धनुषध धरण कर सकते हैं। न इनके लिए किसी अवधिधन की बाधा है। न मगन धामन का धावरधनता। मानारिक धनुषध धन-धन धनियों में हमें पर भी एक मगन हो ही सकते हैं। किन्तु रसास्वाद्य विषयी का धान-धनुषध है जो वाक्यमय बाधधन का लहारे उत्पन्न होता है। काव्यात्मक की वही धनीधन बना है कि धनुषधवाक्यनिक धनुषध की लोचन धन भी वही धनीधन धनुषधनीधन ही धानी है। रसधन धन उपन धनधन के व की लहना का धन

नहीं है। इसकी स्थिति मानने वालों को यह ज्ञान होता है कि यह वस्तु नहीं है।

रस को कार्य नहीं कहा जा सकता क्योंकि कार्य का कोई उपादान व्यवसाय निमित्त कारण होगा चाहिए। विभावादि को रस का कारण कहा गया है। किन्तु वे रस-रूप में परिवर्तन नहीं होते अतएव उन्हें उपादान कारण नहीं कह सकते। जिस प्रकार उपादान का कारण मिट्टी से बटुक्य कार्य की उत्पत्ति होती है वैसे ही विभावादि के द्वारा रस की सिद्धि नहीं होती। इसी प्रकार विभावादि को निमित्त कारण भी नहीं कह सकते क्योंकि कार्य-सम्पन्न होने के पश्चात् कुशल और बन्ध आदि के सहस्र निमित्त कारण नष्ट हो जाने पर भी बटुक्य कार्य वैसा ही बना रहता है किन्तु रस केवल विभावन में रहता है उसके प्रसन्नता व्यवसाय पूर्व नहीं। यह रस पहले से सिद्ध वस्तु भी नहीं मानी गई है। अतएव इसे ज्ञाप्य भी नहीं कह सकते। जिस प्रकार दीपक पूर्व में रहे हुए बट को ज्ञापित करता है उसी प्रकार विभावादि के द्वारा रस ज्ञापित नहीं होते क्योंकि पूर्व सिद्ध माध्यम नहीं है। साथ ही रसास्वाद्य में विभावादि सभी का वाचक रस के रूप में योग रहता है। इसलिये भी विभावादि को उसका ज्ञापक नहीं कह सकते। कारण और ज्ञापक के बिना भी रस की सिद्धि होती है यही इसकी असौकरिता का प्रमाण है। रस की उत्पत्ति और विनाश मानने का तात्पर्य यह नहीं है कि उसकी उत्पत्ति और विनाश होता ही है अपितु यह औपचारिक व्यवहार-मात्र है। सही कारण है कि विभावादि को कारण नहीं कहकर बृहत् नाम दिया गया है। इसी प्रकार लोक-प्रचलित रति आदि का निस्संकोच आस्वाद भी इस बात का प्रमाण है कि रस लोक-प्रामाण्य रति आदि के अनुभव से विनिर्णय है क्योंकि प्रसार में किसी की 'रति' आदि को देखकर वैसे ही विवृण्णा व्यवसाय कोई अन्य भाव उत्पन्न होता है वैसे ही आस्वाद के समय नहीं होता। हम इसका भी ध्यान रखते हैं।

व्यावहारिक जीवन में ध्यान-मुक्तता दो प्रकार का है। एक बाह्यनिवृत्त अनुकूल-संवेदना-रहित ध्यान और दूसरा व्यावहारिक धार्मिक पूर्ति-रहित ध्यान। प्रथम प्रकार का ध्यान ललित कला-से उत्पन्न व्यावहारिक ध्यान होने वाला ध्यान कहा जायगा और दूसरे प्रकार का ध्यान पुनः प्राप्ति उन्नति-प्राप्ति आदि के द्वारा उत्पन्न होगा। बाह्यनिवृत्त अनुकूल-संवेदना-रहित ध्यान तथा काव्यात्मक में स्पष्ट अन्तर है। काव्यात्मक का बाह्यनिवृत्त से विशेष सम्बन्ध नहीं। यह वस्तु निरतिधाय ध्यान है जबकि ललित-कलादि द्वारा अनित्य ध्यान बाह्यनिवृत्त समीकरण की अपेक्षा रहता है। धर्म-काव्य

में तो यह बात पूर्णतया नष्ट होना है क्योंकि पवित्रियों का मौन मनन भी ध्यानम् उत्पन्न कर सकता है और स्मृत पंक्तिओं के पुनः स्मरण के द्वारा भी वैसा ही ध्यानम् उत्पन्न होता है जना कि सामने लिखी हुई पंक्तिओं का देखकर होता है। अक्षरबद्ध पंक्तियों का ध्यानम् के लिए बाधक प्रभाव साधक नहीं किन्तु नलित-कला का ध्यानम् मनन के द्वारा उत्पन्न नहीं हो सकता। वृक्षकाष्ठ्य य प्रथम ही बाह्योन्मुख सम्मिलन की आवश्यकता होती है किन्तु उसका वैसा मनोमुग्धकर प्रभाव होगा है वैसा प्रभाव नलित-कला के द्वारा उत्पन्न नहीं होता। नलित-कला को देखकर हम उनकी सुन्दरता पर रीझते हैं। हमें विषय और विषयी का बोध किसी-न-किसी रूप में बना रहता है। वृक्ष काष्ठ्य में भाव हमारे अन्तर तक उतर जाते हैं और कुछ शायों के लिए हम अपने को दुःखा बैठते हैं।

साक्षात्-भूति-जन्म ध्यानम् किसी-न-किसी प्रकार की हिन भावना से मुक्त रहता है। उसमें स्व की भावना विद्यमान नहीं विद्यमान रहती है। प्राप्ति उन्नति की प्राप्ति से जैसा ध्यानम् होता है वैसा हमारे की उन्नति से नहीं। हमारे विपरीत का ध्यानम् में मकर-परशु का मोह ही मुख्य माना गया है। अतएव यहाँ करने हितहित की वृत्ति या नहीं जाती। काष्ठ्यान्त्र में वृक्षान्न हित-मन्त्रम् भी नहीं रहता। रसत्रय का वाक्य के पास से कोई सम्बन्ध नहीं होता। वहाँ वास्तविकता नहीं चलना बाध करती है। कुछ लोग चाहें तो इसे स्वप्न-सृष्टि के ध्यानम् के समान कह सकते हैं। किन्तु स्वप्न-सृष्टि में भी वस्तु मायिक-भाव होती है और स्वप्नावस्था के कारण ही प्रकृति को उसका मायिकता का बोध नहीं हो पाता। अब यह ध्यानम् वैचल्य स्वप्न की प्रकृति तक रहता है। वास्तविकता का ज्ञान होने पर नहीं—जब कि काष्ठ्यान्त्र वाच्य की वाच्य निरवस्था का जानने हुए ही होता है। वाक्य में तत्त्वज्ञानिक वाच्य में भी उन्नति ही ध्यानम् प्राप्ति है जितना वास्तविक वाच्य से।

साक्षात्-भूति-जन्म ध्यानम् तथा विपरीत के अन्तर्गत के ध्यानम् पर निर्भर रहता है। इस व्यावहारिक ध्यानम् में विपरीत किसी भी विषय को इसे अनुभव रहता कर सकता है न इसके लिए किसी जगत्-विषय की बाधा है न समय वालन का बाधकत्व। साक्षात्-भूति-जन्म ध्यानम् जितना-जितना ध्यानम् में होने पर भी एक नमान ही हो सकता है किन्तु रसास्वादि विपरीत का ध्यानम् ध्यानम् है जो वास्तविक वाक्यम् न हमारे अन्तर होता है। काष्ठ्यान्त्र का वही ध्यानम् बना है कि वास्तविकता के रूप में ही मोहिक रसि भी वही रसि। ध्यानम् की ही जाती है। रसत्रय पर उन्नति प्रकृति प्रकृति की लक्ष्य का य

नहीं करता। लौकिक पदार्थ के समान वह भूत मनिष्य और वर्तमान से बँधा हुआ नहीं है। वह परोक्ष ज्ञान नहीं है क्योंकि परोक्ष का साक्षात्कार नहीं किया जा सकता। साध ही साधार्थ के द्वारा व्यञ्जित होने के कारण उसे अपरोक्ष भी नहीं कहा जा सकता। लौकिक ध्यान से उसकी यह भी निम्नता है कि वह बिम्बावधि के रहने तक ही रहता है जब कि लौकिक ध्यान का एतद्भि के प्रत्यक्ष न रहने पर भी बना रह सकता है। यही बात तो यह है कि यही बुद्ध का धनुमण भी ध्यानव्यापी होता है जब कि लौकिक जगत् में ऐसा सम्भव नहीं। वैदिक व्यवहार में प्रेमी-प्रेमिका के हृदय स्थित रसनाम का धनुमण सन दोनों के प्रतिरिक्त कोई नहीं कर सकता किन्तु काव्य रस राम तथा सीता में उत्पन्न होने पर भी सामाजिक तथा प्रेक्षक के द्वारा साक्षात्कारी बन जाता है। उसकी कोई सीमा नहीं है। एक साध अनेक प्रेक्षक बँधा ही धनुमण बँध सकते हैं फिर भी उनमें किसी प्रकार की स्वर्ण ध्वजा ईर्ष्या का भाव बाधत नहीं होता।

रसास्वाद्य और करण वृद्धय

विद्वान् ध्यातवर्गों में रसों की चर्चा करते हुए करणको भी रस-संज्ञा दी है। कुछ ने करण को न केवल रस ही माना है बल्कि उसे सर्वप्रधान रस बताया है। आचार्य आनन्दवर्धन ने श्रुदार रस में करण की प्रतिष्ठा विप्रलम्भ को तथा उससे भी बढ़कर करण को ही प्रभावशाली बताया है क्योंकि हममें क्रमशः मन प्राप्ति काविक माधुर्य तथा भाईता को प्राप्त करता चलता है। माधुर्यानुभूति तथा भाईता धनुमण ही रस की कुंजी हैं।

भवभूति ने करण को ही एक-मात्र रस माना है।^१ यदि कवि वास्नीकि की वादी लौकिक के काव्यिक हृदय को देखकर ही मुकर हुईं बी। इती आचार पर आचार्य आनन्दवर्धन ने काव्य के मूल में करण रस को ही स्वी १ श्रु गारे विप्रलम्भाक्षे कक्षे च प्रकर्षणम्।

माधुर्यमर्जता प्राति पतस्तत्राधिकं मनः । एव हि च ८ ।

२ एको रसः कश्च एव निमित्तं ज्ञेयः

द्रिग्लं पृथक् पृथक्वाप्यवते विभक्तम् ।

भावतु बुद्धवृत्तरंजनवान् विकारा

नमो यथा सज्जनैश्च तु तत्तत्तत्तम् ॥

उ रा तु अंक स्तोक ४७ ।

कार किया है। महर्कवि कामिदास के अभिज्ञान साकुन्तलम् में भी सबसे हृदयाकर्षक बिन्दु कहीं स्वीकार किया गया है तो वह चतुर्थ अंक में सकुन्तला की विदाई का ही है। विद्वानों ने माना है कि काव्य में नाटक ही रमणीय होता है और उस हृदय काव्य साहित्य में भी विशेषतः कामिदास का 'साकुन्तलम्' तथा उसमें भी चतुर्थ अंक ही विशेष महत्त्वपूर्ण है। संवेदी से परिचित जन हमसे अनभिज्ञ नहीं कि रोमरियोस की कथा ही इन्हीं कण्ठ रसात्मक नाटकों पर प्रबलप्रतिष्ठ है। संवेदी कवि जैसे ने भी कल्पित अभिव्यक्ति को ही मधुरतम धीन की संज्ञा दी है।^१ साधुनिक काल में हिन्दी के कवियों तथा विचारकों ने इसी कण्ठ को प्रधान माना है। पनबी ने

‘बिषोयी होवा पहला कवि साहू से उपजा होवा मान।

जमड़ कर धाँसों से चुपचाप बही होगी कबिता धनमान।

में इसी सत्य को बाली दी है। मैथिलीपरगुण्ठनी ने तो भवभूति की नीति में कुछ हिस्सा बँटा लेने की इच्छा में ही माकेन क तबम सयँ को दीर्घराव बना दिया। ज्वनि द्वारा उनका कहना है कि कण्ठ भवभूति-भाव का ही नहीं है वह उमिला की भी बिभूति है और साथ ही स्वयं उनकी (गुण्ठनी की) भी करले क्यों रोती है उलर में और अधिक सु रोई।

मेरी बिभूति है जो उसको भवभूति क्यों बहँ रोई ॥ सारेत सयँ ६। इनका ही नहीं हिन्दी के एक आचार्य ने कण्ठ के सम्बन्ध में पूरी प्रशंसा ही लिख दी है

‘यह रस भी क्या उत्तम रस है। यह निर्मल नवनीत-सा सुस्निग्ध मुष्ठ मरल एवं विष्य पदार्थ है। इसके द्वारा मानव हृदय क उत्तमानन्द सुरोन्नम भावों का उदय होता है। यह रस मानव हृदय में गुदना महाभूति तथा महदयता की विशेषी नरविष्ट करता होता है। जिसके हृदयपर वो यह विशेषी प्रतिष्ठाबिष्ट करता है। उनका प्रम पुनर्विष्ट दास मधुर, धीनर और प्रमल धनीनिक सपु की बहिरा आरा में अभिव्यक्त होता है। वस्तु वस्तोमिनी के हेमने-हेमने बाह आ जानी है और चारों ओर वस्तु भावर उन्नत जाना है।’^२

वस्तु की आनन्दशामकता के सम्बन्ध में इनके प्र ११ होने पर भी बिद्वाना का एक ऐसा दन है जो इसे आनन्द-नरकन वरीकार नहीं करता। इन रस के आचार्य रसों को मुनालक तथा दुःसाग्नक मानक है। थेलियो ने विभाजित है Our sweetest songs are those that tell our saddest thought

रसात्मकता के संबंध करते हैं। इन व्याचार्यों में उल्लेखनीय नाम हैं 'नाट्य में दो भिन्न विचार वर्ण' के लेखक श्री रामचन्द्र गुलचन्द्र का।

रामचन्द्र से पूर्व भी किसी लेखक का इस प्रकार का विचार रहा है इसका पता 'नाट्य-साक्ष की टीका' अभिनव भारती से लगता है। इनके प्रतिरिक्त बाबुनिक विद्वान् डॉ॰ रामचन्द्र ने मद्रास राज्य पुस्तकालय में सुरक्षित हिन्दी हरिपालदेव राधा की संवीठपुष्पावर तथा छत्रभट्ट की 'रसकमिका' की चर्चा करते हुए बताया है कि ये दोनों भी रस को दो प्रकार का स्वीकार करते हैं।^१ हरिपालदेव ने शेरह रसों की पलना के अन्तर्गत समोष तथा विप्रलम्भ को भी शृंगार से भिन्न माना है। विप्रलम्भ की चर्चा करते हुए उन्होंने उसे मलिन तथा दुःखकारक बताया है।^२ उनके विचार हैं इसका स्वामी बाध भी रति नहीं भरति है। 'रसकमिका' के लेखक ने भी हरिपाल के समान ही विप्रलम्भ को दुःखारम्भ माना है। उन्होंने रसों की सुखात्मकता तथा दुःखात्मकता की स्पष्ट कल्पों में स्थापना की है। डॉ॰ रामचन्द्र ने अपने शोध प्रबन्ध के पृ० ४२६ पर बताया है कि मद्रास राज्य के संस्कृत के इस्तम्बित ग्रंथों के पुस्तकालय में छत्रभट्ट के नाम से 'रसकमिका' उपलब्ध है और यह बाबुदेव द्वारा 'कर्पूरमन्दरी' के सम्बन्ध में उल्लिखित इसी नाम के ग्रंथ से मिलती है। इसमें भी रसों को सुख तथा दुःखमय माना गया है। कल्याणदास को दुःखमय मानते हुए भी यह अभिनव ने उल्लेख हो जाने के कारण उनके प्रति हमारी चर्चा का दायित्व मानती है। अतएव स्वभाव से तो नहीं किन्तु हमारे ध्यानयोग से धारण ही करता रस भिन्न प्रकृतिक ज्ञान पक्षों से पता है।^३

१. येन त्वम्भवादि सुखदुःखजननकल्पिभ्युत्पन्न विषयज्ञानादौ बाह्यैश्च तात्पर्यज्ञा सुखदुःखजननादौ रसाः । अ वा भा १। ४ २७५।

२. मन्वर आठ रसैक पृ० १४४-४६।

३. मतिनो दुःखकारी च विप्रलम्भोऽप्रियात्वह । न वा २ पृ० १४२।

४. (अ) आत्मन्वात्मकत्वं रसैः कैश्चिदुत्पन्नम्, तात्त्विकत्वं । विप्रयोगादेः आत्मन्वात्मकत्वस्य अयोपात् । २ अ पृ० ७। न वा २ में उद्धृत पृ० ४

(ब) कल्याणदासनामप्युपादेयत्वं सामाजिकानां, रसस्य सुखदुःखजनकतया तदुत्पन्न लक्षणत्वेन उपपद्यते । अतएव तदुत्पन्नजनकत्वम् ।

नहीं पृ० ४१ ४२। न वा २ पृ० १४२।

५. 'कल्याणदासनामप्युपादेयत्वं सामाजिकानां रसस्य सुखदुःखजनकतया तदुत्पन्नलक्षणत्वेन उपपद्यते । अतएव तदुत्पन्नजनकत्वम् । एवं विषयाप्युपा-

पाठ्यी पठावली में आचार्य रामन ने अपने ग्रंथ 'काव्यालंकार सूत्रसूति' में भोजस् तथा प्रसाद सुखों के समकालीन प्रयोग पर विचार करते हुए प्रत्येक प्रसंग में आह्लाद तथा दुःख दोनों की समकालिक अनुभूति को स्वीकार किया है।^१ विप्रसन्न तथा करुण रस के सम्बन्ध में उठी हुई हम कटिनाई को भोज ने भी अपने 'शृंगारप्रकाश' में स्पष्ट किया और रस की दोनों प्रकार का माना है।

इस सम्बन्ध में सबसे अधिक उत्प्रेक्षणीय विचार यह है कि राष्ट्रीय मनु-
मूदन सरस्वती का है किन्तु एक स्थान पर उस को दोनों प्रकार का स्वीकार
दिया है तथा अन्त्य में धार्मिकतामय मंत्र माना है ।

मधुसूदन सरस्वती उनका मत है कि शत्रु उड़ेक क्षण होता है और शत्रु
में रक्षापुल तथा शोक ॥ तभीपुल की प्रकृति रहनी
है। ऐसा होने पर भी वह मानने में कोई बाधाति नहीं कि शत्रु की हानी
आता उनमें फिर भी विद्यमान रहती ही है कि उनके महार के श्वापीमाद की
कोटि तक पहुँच जाते हैं। इस रज तथा तम के मध्य से उन शत्रु को विपुल
तथा प्रकृत नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि शत्रु-भूतक रोज तथा शोक
भूतक कण रज में विपुल आनन्द की कल्पना चाहें माय्य में। बस्तु उनका
विचार तो यह भी है कि रज तथा तम को विविध स्थिति के अनुसार आनन्द
में भी कारण रहता है और सब रजों में एक-या आनन्दानुभव नहीं होता।^{१२}

हेयराक्षम् अश्वघोषतिरेकयम्यराक्षसिनि । रत्ना नायकाधिना क्व सामाद्रिवन्द
केहपा काय्यधरात्तु व सामात् भाष्यम् । तन्मुभाय्यमानात्तं तम् अनुभव
जनयन्ति । वरदानात्तत्तम्भावनया अश्वघोषतिरेकयम्यं निरन्तरिपान्द
जनयराक्षसिनि तत्र प्रभुतिरवि धातु इति लभं रजनीयसिनि

अथान्न वादुल्लिखि ५ ३१-३२ ।

१. हरता त्रैलोक्येणु मण्यन्ते मुक्तु तयोः ।

प्रभा-मुमहय- गिरुह-संशोभ- प्रभारयो ॥ ११ ॥ वा मु व व १११ ॥

१ रत्ना हि लल्लु-पावना । ७५ प्र डि आ पु १५६।म पा र

9 122 1

३ इवीमावस्य च मयवमयात् तं दिवा च त्वापीकशालमावस्य मयवमयात्
मृतामयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात्
मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात् मयवमयात्

म छा र पु १५६

अपरिमितित विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि रस को सुखारम्भ के साथ-साथ दुःखारम्भ मानने वालों में 'नाट्य-वर्षण' का लेखक ही पकेला नहीं है अपितु यह एक ऐसा प्रश्न है जिसने विद्वानों के दो रामचन्द्र गुणचन्द्र बन बनाने में सहायता पहुँचाई है। किन्तु, रस का विचार विषय में प्रसिद्धि मिली केवल रामचन्द्र गुणचन्द्र की ही। उन्होंने कहा कि भूपार हास्य और मोर

प्रभुत तथा शान्त यह पाँच रस तो सुखारम्भ हैं। येन चार कस्य रीर भीमस्त और मयानक दुःखारम्भ है।^१ नाट्यवर्षणकार का मत है कि कस्य रीर भीमस्त तथा मयानक रसों के द्वारा हृदय उद्विग्न हो उठता है। उद्विग्नता को सुख की संज्ञा नहीं दी जा सकती। यह भी स्पष्ट ही है कि सुखास्वादि के द्वारा कभी उद्वेग उत्पन्न नहीं होता। यद्यपि यदि इनसे उद्वेग की अनुभूति होती है, तो इन्हें दुःखारम्भ स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि कोई यह प्रश्न करे कि दुःखारम्भ होने पर भी इनकी ओर सामाजिक की प्रकृति का क्या कारण है तो इसका उत्तर उनके हृदयों में यही है कि इस प्रकृति का कारण कवि तथा नट का कौशल है। कवि अपनी प्रकृति से वर्णन में चमत्कार उत्पन्न कर देता है। नट अपने अभिनय-कौशल के सहारे उस वर्णन को और भी चमत्कारक बना देता है। यही कारण है कि सामाजिक ऐसे हृदयों को भी देखने लगे हैं।

दूसरी बात जो उन्होंने इस सम्बन्ध में कही है वह है लोकवृत्त का नाटक में प्रियत्व। इस विषय में उनका कहना है कि नाट्य लोकवृत्त का अनुकरण है। यह संसार ही सुखदुःखारम्भ है। यद्यपि इसका अनुकरण करने वाला नाट्य केवल सुखारम्भ कैसे हो सकता है? यथार्थवादी कवि को इस दुःखारम्भता को स्वीकार करना ही पड़ेगा। जब सुखदुःखारम्भ हृदयों की सुखारम्भ-भाव कहेंगे तो काम नहीं कर सकता क्योंकि ऐसी रचना में अनुकरण उत्पन्न नहीं कहा जा सकता। लोकवृत्त के सम्यक् निरूपण पर ही कवि की पुष्पता आधारित है।

१ तर्जय विभावादि भूपारहास्यवीराभूत शान्ता पंचभुजप्रभो परे भुवः निर्य विभावाद्युपनीतमयानकप्रतीकभीमस्तमयानकावचत्वारो दुःखारम्भः।

नर ४० पृ १४६

२ मयानकादिभिर्बह्विधैस्तमात्रः। न नाम सुखास्वादाद् उद्वेगो भवति। यद् गुनैर्निरपि चमत्कारो दृश्यते त एतास्वादि विराधे तस्मिन् यथावस्थितं बलम् प्रदर्शयितुं कविविद्वद्विद्वत्कीर्त्येन धर्मेण च तथोक्तम्। अत्र केन कवि नटवृत्तिरन्वयनाचमत्कारैश्च विमलज्वा-वरमानमन्वयवर्ता दुःखारम्भकेष्वपि कस्यचित् भुवेवतः प्रतिजानीते। यही पृ १४६।

सब बात यह है कि कवि अपने काव्य में सुख के साथ दुःख का जो विष संकित करता है उसके परिणामस्वरूप दुःखानुभव के पश्चात् सुखानुभूति अपेक्षाकृत अधिक सुखरूप बारण कर लेती है। यह स्थिति ठीक ऐसी ही है, जैसे तीखा पास्वाद्य भी पालक-रस में सुखकारी ही लगता है।^१ यदि कदल रस भी सुखरूप ही जान लें तो यह अभिप्रेता का रूप है। क्योंकि राखण हाथ सीता का अपहरण दुःधातन द्वारा श्रीपरी का भीर-हरण हरिश्चन्द्र का बाष्पान के द्वारा विषय लक्ष्मण का छवि-ब्राह्म होना रोहिताश्व की मृत्यु पर सीमा का विनाश आदि हस्त भी यदि सुखरूपक लें तो यह अभिनय की किसी त्रुटि के कारण ही होना।

रस को ध्यानस्वात्मक-भाव मानने वालों ने अपने सिद्धान्त की पुष्टि दर्शन के आधार पर की है। यद्युक्त रस के विवेचन में कारण की ध्यानस्वरूपता पर कोई विरोध प्रकाश नहीं पड़ सका। इस प्रश्न को कदल की आनन्दरस सबसे पहले मधुमायक ने ही हल किया। उन्होंने सारी कला के प्रतिपादक ब्रह्म या सिद्धान्त प्रस्तुत करते हुए साधारणीकरण विद्वानों के तर्क व्यापार हाथ स्व-भाव तथा पर भाव के धाम्य हो जाने मधुमायक के कदल को भी ध्यानस्वात्मक माना है। हमें दुःख केवल रस होता है जब हम किसी दुःखी व्यक्ति से अपना व्यवितमय सम्बन्ध बनाए रखते हैं। वास्तविक जगत् में जो व्यापार दुःख प्रतीत होते हैं वाक्य में बहिष्कृत होने पर वही धनीकिक विचारार्थ का रूप बारण कर लेते हैं। जननी यह धनीकिकता सर्वथा शक्तिरस यों में दिख हो जाना नहीं है बल्कि लक्ष्य सम्बन्धों के विमुक्त प्रतीत होना है।

असिद्ध धर्मतन्त्री मधुमदन ने मोक्ष-मार्ग को आधार मानते हुए रस को सुखदुःखात्मक इत बारण माना कि वे जगत् में किसी प्रकार की चट्टक की स्थिति स्वीकार नहीं करते और यह उक्त रस तथा मधुमदन मर्यादार्थी तब के विषय के वाक्य ही संभव है। यदि भाव के भाव रस तथा तब का विषय स्वीकार किया जाय तो रसानन्द में तारतम्य मानना पड़ेगा। किन्तु उन्हीं मधुमदन ने धर्म सिद्धान्त को स्वीकार करने पर यह स्वीकार कर लिया कि यद्यपि भोक्त में मधुमदन भाव सुख-दुःख तथा मोहात्मक होते हैं तथापि वाक्य के प्रयुक्त होने पर वे धर्मरस लक्ष्य-वाक्य संसारानुसारेण शक्तिरसविशेष विषय-सुख दुःखरूपक रसानुविष्टि-वैयर्थ्य-भाव-लक्षणापूर्वकिक या तीरगातचारेण सुखरूपीय लुपता लुपति रहने लगे। भा ४ ५ १२३।

वही पाठक धनवा प्रत्यक्ष की धान्यारमक प्रतीत होने लगते हैं। उन्हींमें मुक्त कष्ट से स्वीकार किया कि सत्य का प्रसार होते-होते वही एक-मात्र धनविष्ट रह जाता है। धन्यकरण की ऐसी वृत्ति होने पर ही रस व्यक्त होता है। अतएव उन्हें स्वीकार करना पड़ा कि बोध्यनिष्ठ भाव निश्चित होता है किन्तु बोध्यनिष्ठ धनविष्ट सहस्रव-यत नाम केवल सुभास्यक ही होता है।

धनार्थ अभिनवगुप्त ने भी इसी मत को स्वीकार करते हुए धान्यारमकता का कारण चित्त का समस्त सांसारिक वस्तुओं से मुक्त हो जाना माना है। उन्होंने इसी वृत्ति में बैठते हुए कहा कि रसग अभिनवगुप्त या स्वाद आनन्द ही होता है। परन्तु धन्य लौकिक जानो से यह विवेक रह होता है। इसके उत्पादक साधन विभागादि स्वतः लौकिक साधनों की अपेक्षा विलक्षण होते हैं। उन्हींमें इस धान्यारम का कारण चित्त की शान्ति तथा एकाग्रता को बताया है। स्वस्व चित्त के द्वारा होने वाली सभी धनुभूतियाँ सुखप्रधान हैं। हृदय की विभाजित और धन्यराव-सूत्रता ही धान्यारम का कारण है।^१ साध ही अभिनव ने कहा है कि भवप्रसन्न धनवा तत्समान हस्तों के देखने से हमारे हृदय में एक विशेष प्रकार का अङ्ग उत्पन्न होता है। उससे यह न समझना चाहिए कि हम वस्तुतः नम सीध हो रहे हैं। यह शरीर प्रकृति ही ऐसी है कि हम अनामास ही बँस धनु मय करने लगते हैं। किन्तु, इसका वह शास्त्र कदापि नहीं कि हमें दुःखानुभव हो रहा है। वह तो भस्मकार का विधायक है।^२

बारबातनय ने सर्वज्ञान के ही आधार पर कहा है कि यों तो वह सत्ता कुल मोह आदि से कमुपित होता है तथापि जीवात्मा रास विद्या और कला नामक अपने तीन तत्त्वों के द्वारा उसका मोह करता है। रास का अर्थ है

१ बोध्यनिष्ठ धनार्थ से सुखदुःखादिवृत्तयः

बोध्यनिष्ठास्तु सर्वेऽपि सुखमात्रैरुपैतवः ॥ अ न र ११२ ॥

२ रसना च बोधकम् । किन्तु बोधान्तरैश्चो लौकिकैश्चो विलसत्यैव । तथा यानां विभागादीनां लौकिक विलसत्त्वात् । अ भा भा २, पृ २५२ ।

३ तत्सर्वेऽपि सुखप्रधानोऽनन्तविषयवर्तुल्यस्वैकव्यवस्थाप्रकाशधामन्यता-रत्नात् । तथापि एकजनसोक्तसंविन्नसर्वेऽपि लोके स्वीतोक्तद्वयविविधानि-रन्तरावबुध्यविधानिजरीरत्नात् । अधिविधानिस्वतैव दुःखम् । तदेव कापिर्नैर्दुःखस्य चाव्यवस्थेयं मास्तुत्येवोक्तम् । एवोद्विष्टम् बह्विधिरित्यात्म-कम्ता सर्वरत्नात् । अ भा भा १ पृ २८९ ।

४ तत्सर्वेऽपि कम्प्युक्तकोत्मकसत्तादिविचाररत्नकाटः । अही पृ २७२ ।

शारदास्तनय मुनारण का अभिमान बिद्या राज का सपादान विधीय है। इससे अभिद्या से प्राप्त भैरव्य का ज्ञान अभिभ्यन होता है। इसी प्रकार कसा धारमा को प्रदीप्त करने वाला कारण है। प्रेक्षक हमही धारमस्वित्तियों के द्वारा कश्य भवानक तथा बीभस्त रसा की 'चर्चणा करता है।'

साहित्यरत्नाकर के लेखक का एक सीधा प्रश्न है कि यदि कष्ट रस ही ध्यान के स्थान पर कुछ प्राप्त होता है तो विप्रसम्म से ध्यान की प्राप्ति क्यों स्वीकार की जाय ? यदि विगसितचैद्यान्तर की साहित्यरत्नाकर ध्यानस्थता स्वीकार करने में विवश है तो श्रुतार के प्रमेद विप्रसम्म में ही नाशिका की मूख नहीं प्राप्त होता ऐसा स्वीकार करना चाहिए । यद्यप्य विवशता को दते भी दुःखात्मक स्वीकार करना चाहिए । यद्यप्य पर प्रेमियों को विद्या-व्याकुल होकर बर्षक को ध्यान की प्राप्ति नहीं माननी चाहिए क्योंकि यहाँ भी उक्तता हृदय प्रविष्ट हो जाता है । उसे धार यदि कुछ कारक नहीं मानते तो कष्ट का भी नहीं मानना चाहिए ।

साहित्यरत्नाकरकार की इस चंका में मरघ की यात्रा होते हुए भी यह बहुत सुनि-सुनि और तर्क-प्रबल नहीं है। कारण यह है कि बियोब की प्रकृति में प्रेमी के हृदय का राग और आ आवेग में प्रभावित होने लगता है। बरिष्ठ में भी प्रकट के आनुग हृदय की ही प्रकट होती है बिन्नु यह उनके हृदय की बरिष्ठ प्रेय रचा की ही प्रकट है। बरिष्ठ प्रेय लहर के हृदय की भी प्रभावित करता है। बिन्नु बारण में लोक ही प्रभाव है। प्रकट वही 'साहित्यरत्नाकर' के मरघ का मत टीक नहीं उतरना हीगता।

बिरबनाथ जी का वायु विरबनाथ ने वस्त्र की मुद्रात्मकता के बल में निम्न गर्शों का सहारा लिया है ।

१ 'आद्यप्रमाण' पृ. २३ ।

२ एव यदि वैद्याभिरक्षितमभयानन्दवचनानां विनाः तावत् नृभारण्यदि
रतवन्ता लभन्वन् । तत्र विप्रमयावचनं वै जलजाप्यामन्वादिर्भाव
स्याभावात् । तस्माद्विधायादि महिम्ना वैद्याभिरस्य वारता वै न निरनिग्रय
वारताय नतस्तस्यामन्द आधुर्भावस्य विप्रलम्भे शर्त्तान्तीकारादीव रमन्वन्
प्रभावमीयन्ताम् । ता ए व ३४०-४१ ।

३ का ह तु व । ३।४८।

१. संवेगस्पर्शमितर्कों का अनुभव ही सुखात्मकता का प्रमाण है क्योंकि यदि कष्ट से दुःख ही होता तो उसे कोई देखने नहीं जाता ? कौन समझदार अपने को दुःख में डालना चाहता है ?

२. दुःख के कारणों से भी सुख की उत्पत्ति संभव है क्योंकि विनाशार्थि की सांसारिक कारणों से विलक्षणता सिद्ध ही है :

१—कष्ट इव के देखने से अशुभातादि होने का कारण भी कष्ट को सुखात्मकता नहीं है अपितु इव की इच्छाशीलता के परित्यागस्वल्प ही ऐसा होता है । यह इच्छाशीलता आनन्द में भी पाई जाती है । अतः यह सुखात्मकता का प्रमाण नहीं कही जा सकती ।

४. सुख के समय रक्त-नशादि के पाचाद्य से भी मन को आनन्द ही पहुँचता है, मने ही शरीर को कष्ट होता हो । उस कष्ट के कारण उस समय कोई बचने का प्रयत्न नहीं करता । इसी प्रकार कष्ट रस की अनुभूति भी आनन्द आत्मक ही होती मने ही लोक के कारण उसकी उत्पत्ति होती हो ।

साहित्यवर्णनकार के अन्तिम मठ का घोबराल ने भी समर्थन किया है और कहा है कि म्रिय वस्तु दुःखर होने पर भी बीड़े सुखर ही प्रतीत होती है उसी प्रकार काष्ण का विलक्षण रस भी प्रेम होने के कारण सुखात्मक ही होता है ।^१ घोष ने इस आनन्द-सिद्धान्त का प्रतिपादन रस को मुखर 'अहंकार' के रूप में मानकर किया । अहंकार ही आत्म-विश्वास आत्म रति या अभिमान और शृंगार है और इस आत्म रति के कारण हम प्रेमदुःख को भी सुखात्मक मानते हैं । अभिमान रूप में अनुकूल बेवनीय होने के कारण दुःख भी सुख जात होता है ।

घोष तथा अभिनवगुप्त में नहीं अन्तर है कि अभिनवगुप्त रस का आरम्भ से सम्बन्ध मानते हैं और घोष अहंकार को ही रस की संज्ञा देकर उसका सम्बन्ध लक्षप्रधान अन्त करण से जोड़ते हैं ।

मराठी के प्रसिद्ध विद्वान् श्रीगुरु द. के. केलकर ने इस मठ का विरोध करते हुए कहा है कि यदि सुख में भी अशुभात होगा है तो रति-विषयक इवों में भी अशुभात क्यों नहीं होता ? हमारे विचार से उनका यह प्रत्यक्ष विरोध के पूर्व कथित गुरन-सम्बन्धी उत्तर-सीता ही है । अशुभात अवश्य है दुर्लभातादि दुर्लभ जनयति यो यस्य वस्तुभी जनयति ।

रवित नमुरयमानयोरति जर्बतेस्तनयो रोमांचा ॥ शृं प्र द्वि जाय नृ

११६ । राघवस्य शोकप्रबन्ध नृ ११६ ।

१. काव्यालोचन नृ १६२ ।

मराठी विद्वान फेस हो ऐसा कोई समिचार्य नियम नहीं है। ऐसे व्यक्तियों पर और उनके मत को भी कभी नहीं है। जिन्हें किसी भी प्रकार के अस्पष्टता करण हस्त को देखकर अभिप्राय नहीं होता और ऐसे भी व्यक्ति सरलता से मिल जायेंगे जो अपमान हैं।

प्रति यह एक नियम के पक्षों को सुनने से ही गहवर् होकर रोने लगते हैं। अतएव इस प्रकार का एक कोई तर्क नहीं है कि मुरत में भी आत्मज्ञान क्यों नहीं पाते। उनके लिए समिचार्य नियम नहीं बनाया जा सकता। फिर भी हम यह स्वीकार कर सकते हैं कि अंधों का केवल यह कारण है कि वह मुरत में भी आने हैं। कोई व्यक्ति उत्तर नहीं है। यही कारण है कि आचार्य रामबाबू मुक्त को यह कहना पड़ा कि "यह कहना कि आत्मज्ञान में भी तो पाँव पाते हैं केवल बात टालना है। क्योंकि वास्तव में तुम वा ही अनुभव करते हैं। हृदय की मुक्त बना में होने के कारण वह तुम भी उत्तरमक होता है।" अतएव हम इसे अवर्णन कारण अथवा अथ उत्तरों के साथ एक उत्तर मान कर अपने तो उचित होगा।

केवल महीयन ने दूसरी आपत्ति करते हुए कहा है कि आत्मज्ञान को ही प्रमुख भावना क्यों माना जाय? तुम को भी क्यों न स्वीकार कर लिया जाय? हम प्रत्येक के उत्तर भी उनके विचार के अनुसार के आचार्यों ने विविध ही दिए हैं। पहला उत्तर दिया गया है कि आत्मज्ञान की रचना ही ऐसी है कि उसे अचलता मिले है। कोई भी कारण हो अचलता उत्पन्न होते ही आत्मज्ञान की अनुभूति होती है। किन्तु यह स्वीकार करने पर भी यह नहीं कहा जा सकता कि आत्मज्ञान में होने वाले तुम की अनेकानेक मुरत ही अथिक्त प्रभावकारी क्यों है? यह स्वाभाविक ब्रह्मकार में भी निष्ठ नहीं होता। उदाहरणतः यदि वे घर जाती हुई बच्चा को देखकर जाना कि हृदय अचल हो जाता है। हमने कोई साक्ष्य नहीं किन्तु हम अचलता के उसे मुरत नहीं माना होगा।^१

इस विषय में हमना कहना ही वर्णन होगा कि केवल महीयन ब्रह्मकार अनुभव करने लगते यह मुरत यह मुरत कि वे व्यक्ति आत्मज्ञान की बात यह रहे है। उन्हें उदाहरण देन समय उन सामाजिक वा ध्यान रचना आदिवा को जो बड़ी उत्प्रेरणा यह कि उन विद्वान हस्त को व्यक्ति-आत्मज्ञान के अर्थ होकर देगना है। और माना गया कि विद्वान हस्त को देने में तुम भी एक प्रकार से मुरत का अनुभव करना है। उसी प्रकार करना तुम देने में तुम उत्तर के करना एक मुरत है कि अथवा १४२।

२ 'आत्मज्ञान' पृ १०

मुमुक्षु-पुरुष भाव बाधित होते हैं और वह संतापित की सहायता के बिचार के बचन ही उठता है। इस बचनता में मनता ही उसे सुख देती है। सुख काव्य की मनता में है। चितना ही अधिक बाधमनता होयी उतना ही अधिक सुख होगा। यही कारण है कि दुःखों का नाटक को देखकर नीटने जाने व्यक्ति रोते हुए नहीं सीटते अपितु नाटक की प्रशंसा ही करते हुए सीटते हैं। यही कहते हुए सीटते हैं कि हमने बहुत ध्यानस्थ लिया। जिस प्रकार बुझी व्यक्ति पास बहाने के पश्चात् सुख हरकेपन का अनुभव करते हुए सुख पाता है। वैसे ही अपने भावों की बचनता से सुख भी प्राप्त करण में ध्यानस्थ को ही उत्पन्न करता है। अपने यहाँ घायी दुःखों में पड़ने पर वह व्यक्ति समझ जाता है कि कष्ट उठाने वाले व्यक्ति को क्या दिया जाय। वह केवल इसी कारण कि उसके रोने से चित के हल्का होने की सम्भावना रहती है। समिप्राय यह है कि भाव को पुरुष छुड़लगा से प्रकट होते देखकर कवि-कीर्तन का अनुभव करने से ध्यानस्थ होता है। हम यही कहते हैं कि 'बहुत ध्यानस्थ लिया गया है।' यचना यह कहते हैं कि विमकुल बिज खींच दिया गया है। काव्य में बिज मयता ही उसका वास्तविक गुण है।

भी केनकर के समान ही भी धारकर तथा प्रो जोष भी दुःखपर्यवसायी नाटकों की दुःखालम्बता में ही विश्वास रखते हैं। धारकर महोदय का विचार है कि 'कल्पनासक्ति-निमित्त काव्यवस्तु अपने स्वभाव के अनुसार अनुकूल या प्रतिकूल संवेदन उत्पन्न करती है। अतः दुःख पर्यवसायी काव्य के पाठ के समय बोझी चिन्मता होती है।' और सुखपर्यवसायी के समय सुख होता है। प्रो जोष 'दुःख-निमित्त सुख' की अनुमृति में विश्वास प्रकट करते हुए कहते हैं कि उसे ही यह स्वीकार किया जा सकता है कि उसकी अनुमृति सुख की अपेक्षा भीख ही रहती है किन्तु दुःख का पूर्ण धनाव स्वीकार्य नहीं है। अनुभव-तीव्रता में अन्तर सम्भव है उसके स्वल्प में नहीं। कवि-कीर्तन बापा-विश्वास प्रसंग-संघटन तथा नवीन संयोजन आदि के कारण अनुकूल भावोत्पत्ति होकर एक सम्मिश्रित परिणाम ही होता है। यही कारण है कि बहुत-से पाठक दुःखालम्ब काव्य के पाठ से मुग्ध हो जाते हैं। सारांश यह है कि दोनों वैज्ञानिक निमित्त अनुमृति का ही समर्थन करते हैं किन्तु दोनों ही कवि रस के सहारे यचना धारम-निरपेक्षता के कारण उस अनुमृति को सुख की

१ 'काव्यार्त्ताचन' पृ १५२।

२ य का प्र पृ १०।

अपेक्षा सीए ही मानते हैं। अतः इन मतों को करण भी धामशारमकता का विरोधी नहीं कहा जा सकता। ये उस सिद्धान्त में एक परिवर्तन मात्र बाह्य है।

करण की धामशारमकता स्वीकार करते हुए भी वा मा धाटे ने एक नवीन सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। आप पतञ्जलि के अनुसार मन के भ्रान्त

तथा बिभु नामक दो भेद स्वीकार करते हैं। अणु

मुक्तारमकता के पक्ष- मूलम तथा कारणरूप है और बिभु व्यापक और कार्य

पाठी आपट महोदय रूप। यह प्रकार भेद परमेश्वर के मूल तथा व्यापक

प्रकार भेद के मध्य ॥ है। जिस प्रकार वह बाह्य

जगत् से सम्बन्ध रखता हुआ बुद्धानुभव करता है उसी प्रकार हम भी बाह्य

मन में बुद्धी जगत् का बुद्धानुभव करते हैं किन्तु अन्तर्मन नियम आनन्द का

ही अनुभव करता है। अतः लोकमूलक बाह्यत्व का पाठ करते समय बाह्य मन

को दुःख होता है और अन्तर्मन कबिर्दृष्टिनिष्ठ आनन्द का अनुभव करता है।

धाटे महोदय का उक्त सिद्धान्त हाकिम प्राणायाम के मूल है। एक तो

वह प्राकृतिक मनोशास्त्रियों के द्वारा निरूपित मन का पतञ्जलि के मन से

सम्बन्ध नहीं बठा सकते क्योंकि मनोशास्त्री अन्तर्मन को नियम आनन्दधारक

नहीं मानते—उनमें सभी तरह प्रकृतियों और तत्सम्बन्धी मूलमुक्तारमक मात्र

नामों का समावेश रहता है। दूसरे अणु-बिभु मन तथा मानस धारण के अन्त

मन-बहिर्जन की स्थापति में भी अन्तर है। अन्तर्मन अणु नहीं बिभु के मध्य

है। अतः धाटे महोदय का सिद्धान्त इन सम्बन्ध में समाधान उपलब्ध नहीं करता।

श्री शीरमागर का अनुवर्ण करते हुए श्री ब्रह्मर ने कहा है कि करण

रत-मूलं आहक मे जगत्क की प्रतीति होती है और उस जगत्क रत में श्री

अनुभूत का अंग मिला रहता है।^१ इसके श्री ब्रह्मर

ब्रह्मर, कामनमहोदय करण की धामशारमकता स्वीकार करने प्रतीति होने

अर्थात् तथा व क है। इसी प्रकार श्री कामनमहोदय जोड़ी करण प्रतीति

कामर की उदात्तता कबिर्दृष्टि तथा अंग की उदात्तता का ही

धामशारमकता का कारण मानते हैं। श्रीमद् ८ क

वेमर म भी इन सम्बन्ध से करण रत के तीन प्रतीति का उल्लेख किया है।

उक्त मन है कि करण के अंग निरतिष्ठत कबिर्दृष्टि एवं धारणा व—ये

१ श्री गीता पृ २१८।

२ धामशारम, अंक ६, पृ ४६।

३ विचार-मीमांसा पृ ८१-८४।

ठीक कारण हो सकते हैं। निवर्तित नियमों में राम-वमवास औपवी-वस्त्र हरण आदि को निषेधात्मक माना जा सकता है। व्यक्तिगत के अन्तर्गत पाण्डवों का संकट घायला और श्रेयवादी अथवा आदर्शवादी के अन्तर्गत राम का लोका-राजन और सीता-स्थान का प्रसन रखा जा सकता है। इन तीनों में से अन्तिम से निश्चय ही आत्मत्व की सिद्धि मानी जा सकती है। राम का श्रेयवाह बनने के लिए की वरारता उनके मन की पवित्रता सभी आत्मत्व का सर्वप्रथम करने में सहायक सिद्ध होते हैं।

हमारा विचार है कि यदि श्रेयवाह के कारण आत्मत्वानुसूति में निश्चय किमा जा सकता है, तो अन्य उदाहरणों में भी मायक का सर्वप्रथम कष्ट-सहन आदि उसके व्यवहार को वास्तव और सहायक उदाहरण अथवा बना देते हैं। निवर्तित कारणों के सम्बन्ध में तो संका करनी ही नहीं चाहिए। इस प्रकार के संकट में पड़ा हुआ व्यक्ति हमारी सहायक सिद्धि का इसीलिए पात्र बन जाता है कि वह प्रमाणिक ही संकट में पड़ गया है। उस संकट से उसका सुझाव भी उसके प्रति हमारे सभी निश्चय को बताता है, जो श्रेयवाह से प्राप्त है। इसी प्रकार व्यक्तिगत कारणों से संकट में पड़कर भी कोई वरवात्ता से वर हो और अन्तिम के साथ घायल हुए कष्टों का सामना करे, तो वह भी हमें सभी प्रकार प्रभावित करेगा। तीनों स्थितियों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि कहीं व्यक्तिपूर्वक सर्वप्रथम करना कहीं कष्ट सहन करने की असाधारण क्षमता दिखाना अथवा कहीं श्रेयवाह के कारण कष्ट सहन करना आदि सभी उदात्त होने के कारण एक से प्रभावी है। यह यदि एक से आत्मत्व की सिद्धि मानी जाती है तो अन्य से भी माननी चाहिए।

उाँ नाटके में आत्मत्व सिद्धान्त का विचार व्यक्तिगत के आधार पर किया है। उनका मत है कि जिन नाटकों को लोकान्त नाटकों में हीनत्व नहीं

होता तथा इन नाटकों में प्रदर्शित की गई समस्या को दृष्टि करने की निम्नी बुद्धि में सामर्थ्य नहीं

होती उन्हें लोकान्त से आत्मत्व नहीं प्राप्त। कष्ट का अर्थ में हीनत्व तथा तत्त्वज्ञान दोनों का उत्तम ज्ञान रखने की योग्यता होती है भी जिनका दृष्ट्य इतना कम है कि वे केवल दृष्ट्य को देखने पड़ने या सुनने की बात ही उन्हें विचलित कर देती है। वे तो लोकान्त नाटक देखने भी नहीं जाते। इसी प्रकार किसी को भीतरलता बुद्धि के ही अन्तिम प्राप्त होती है कुछ निश्चय मात्र से शत्रु-वध काही आदि देखने हैं। परन्तु भी आत्मत्व ?

कर्ता तथा जयनशील इसी प्रकार के व्यक्ति होते हैं। इस जिस जगत् का व्यापक एवं कला ज्ञान है। छोटा पाठापाठ ईश्वर की दयानुता की भावना करनेवाला मानव की सामर्थ्य का भ्रम जिसे नहीं है जो अनन्तित मटनाओं में भी सीमर्य देखता है। वही कष्ट का भी आनन्द ले सकता है किन्तु ऐसे व्यक्तियों की संख्या थोड़ी है। दूसरे व्यक्तियों में जो बाटने विवचना के समान ही सवेनस् के हृदय को ही प्रमाण मानते हैं। आनन्द मिटाना का निरस्तार न करके वे उसकी सीमा ही निर्धारित करते हैं। साथ ही वे लक्ष-जिज्ञासा की प्राप्ति तथा काव्य सीमर्य के समर्थन को धोक क वास्तविकता बनाने का धेय देते हैं।

कविसम्राट् रवीन्द्रनाथ ठाकुर 'आत्म संश्लेषि तथा 'प्रबल अनुभूति में ही आनन्द की स्थिति मानते हैं। इन्हीं कारणों से पुनः आत्मक हृदय भी आनन्दप्राप्तक अनुभूति जापन करते हैं। उनका विचार

डॉ० रवीन्द्र है कि "आत्म हमारे मन पर अवरुद्धता प्राप्त होती है। उसका प्रभाव भी बड़ा प्रबल होता है।

जिस वस्तु का हम विशेष रूप से अनुभव करण है। उसका द्वारा हम अपने धारको ही प्राप्त करते हैं। यह आत्म-संश्लेषि ही आनन्द है।" दूसरी बात है कि साहित्य में जीवन-वाचा के आवाज की प्राप्ति का अभाव होने के कारण हम विपुलि अनुभूति का उपयोग कर सकते हैं। वस्तु में धून के रूप की अनुभूति में वस्तु पुनर्जित हो उठते हैं। क्योंकि बिना धून का रूप वृत्तात् उनका मन हम प्रकार की अनुभूति में परिचय प्राप्त कर लेता है। वास्तविक आवाज के रूप से धून उनके निवृत्त वास्तव हो उठते हैं। और यही वास्तव की अनुभूति रूप के योग से ही आनन्दजनक होती है। मादमी लोभ प्रकारान्त ही एकरुद्ध पर चढ़ने का प्रयत्न करते हैं। उनके मन में वय नहीं। वय के कारण की अभावना में ही उनको निवृत्त आनन्द प्राप्त होता है। वस्तुतः प्रबल अनुभूति-मान ही आनन्दजनक है क्योंकि उस अनुभूति के द्वारा प्रबल रूप से हम अपने धारको ज्ञान करते हैं। रवीन्द्र का उक्त मन वस्तुतः अन्तर्गत निरुद्ध स्थिति का ही लक्षण करण है और प्राचीन आवाजों के रूप के अनुभूति है।

इस विषय में विख्यात भारतीय अन्तर्ज्ञानवेत्ता डॉ० अन्तर्ज्ञान का विचार है कि जो जीव लक्षणविषय पुनः आत्मक वाचों को प्राप्त करने के लिए

१. २ वि. ३ ३ २ ५।

२. 'नवीनार्थ' है ५६ ३३

डॉ० भगवानदास तैयार रहते हैं, उनके लिए या तो पहले यह बात बुझात्मक न होकर मितास्त सुख्य होते हैं, यद्यपि दूसरी बात यह हो सकती है कि उनके सहज पुन्य विरोधी ज्ञानों के उत्पन्न के लिए आवश्यक पृष्ठभूमि तैयार करते हैं।^१

कच्छु हर्षों से धान्यदानमुक्ति का एक अन्य कारण भी है कि 'अच्छ जीव अपने से निम्न कोटि के जीव को कष्ट में डालकर उसका दुःख दूर करने की चेष्टा करता है। धारणा का प्रधान गुण एकता है। किसी की सहायता करते समय हम इसीका अनुभव होने लगता है। इस अनुभव के उत्पन्न होने पर धर्मिचार्य रूप से धार्मिक धर्मिर्वादि तथा धान्य का अनुभव होता है। फल यह होता है कि दूसरे का दुःख दूर करने की चेष्टा में हमारी उपाधि का एक मात्र जो दूसरे की सहायता में व्यय होता है उससे कष्ट तो दूर रहता है किन्तु यह धान्य जो प्रधानता में बिलीन हो जाता है। आत्मिक तथा साहित्यिक जगत् में कल्पना के द्वारा कष्ट निवारण का रूप बढ़ाकर निभा जाता है, जिससे धान्य ही प्राप्त होता है।^२ स्पष्ट ही धान्य की यह अनुभूति धार्मिक अनुभूति है, मनःप्रतीति है साथ ही भौतिक उपाधि से भय रहित है।

डॉ० राकेश गुप्त

धार्मिक भारतीय विचारकों से डॉ० चक्रवर्त्य गुप्त^३ ने कच्छु की धान्यदात्मकता का विवरण करते हुए कहा है

१ किसी के दुःख में दक्षिण मेला धान्य का स्वभाव है। किसी के दुःख में अनुपय धान्यमय नहीं होता। यद्यपि धान्य के स्थान पर दक्षिण का धान्य भवगादि के मूल में काम करती है।

२ यदि धान्य ही धान्य से प्राप्त हुआ करता तो हृदय रोम से पीड़ित व्यक्ति को डॉक्टर कलागुरु^४ बिजबट डेगने का निषेध क्यों करता ? भय रोमी को धारा का संसार करने वाली सुस्तके क्यों हैं जाती ?

डॉ० गुप्त के द्वारा प्रतिपादित दक्षिण-सिद्धान्त हमारे धारणा के तत्त्वमीक्षण सिद्धान्त की समानता नहीं कर लगता। दक्षिण धीर धान्य में पल्लव है। दानो को हम एक-दूसरे का बर्मा नहीं मान सकते। दक्षिण रगकर भी हम अपने गुण-गुणादि को विस्मृत नहीं करते जबकि रसास्वार के लिए

१ ना या इ पु ३६१।

२ ना या इ पु ३६२।

३ ना एड ए पु ७-४२।

साधारणीकरसु धर्मात् स्व-पर भाव का विस्मरण आवश्यक माना गया है । ऐसा कड़कर रसि का तिरस्कार करना हमारा उद्देश्य नहीं है । रसि का घपना महुरत है क्योंकि अभिनव-कवित नाट्यानुधीनताम्नास इसी रसि के उत्पत्ति में सहायक होता है । किन्तु रसि के बाद भी सम्बन्धों के परिवर्तन की आवश्यकता बनी रहती है । उनके परिवर्तन के परिणामस्वरूप ही काव्यात्म्य की उपलब्धि होती है । अतः रसि प्रागम्भोपलब्धि का साधन-मात्र है ।

हैं पुनः की दूसरी आपत्ति भी हमें विशेष साधक प्रतीत नहीं होती । हमारा विचार है कि कुछ बड़े-छोटे रसि के घपना काम्य पढ़ने-सुनने का निपट घप रोटी के लिए इस कारण किया जाता है कि उसका घपना मानसिक अनुमान काया होता है । उसे हर समय घपने स्वास्थ्य की ही चिन्ता सताती रहती है । वह इतना निराश और अस्वस्थ बित्त होता है कि नाटक देखने पर भी वह घपनी रसा की मुला सकेया इसकी संभावना नहीं रहती । कारण प्रत्यक्ष की ता कथा ही क्या है जीवन-मरण म टूटा हुआ व्यक्ति हर्ष की बात भी नहीं सुनना चाहता और यह देना जा सकता है कि कभी की आशा पाव हुए रसि की भीर और अनु-ध्याय की भाव जानी है, नामने परमो मुपलब्धि व्यक्तियों की बाणी भी उसके लिए आवर्णन विहीन हो जाती है । अतएव यह कहा जा सकता है कि कुछ की स्थिति अतिशय कम से कम भी साध्य नहीं होती यह तो ठीक ही है किन्तु हमका भी कोई प्रमाण नहीं है कि परमपुत्र पुनः से मुत्तारमक वाक्य अभिव्यक्तीय बन जा जाता है । ऐसा होना तो रसास्वाद के बाधक चिन्ता की मत्ता ही न रहती ।

लेटो ने घपने मुद्रितवात अथ 'रिपब्लिक' के वाक्य का प्रवृत्ति का अनुकरण मानकर उनकी बड़ी निन्दा का है और कविघोषापीय विद्वान को असाव का प्रचारक तथा निर्वीर्यता का प्रचारक प्लग आर अरम्भ मानत हुए उक्त वाक्य में सम्मान का अधिकारी नहीं माना है । जेरो वाक्य का व्यञ्जि की अर्थमति तथा हीमता का मूल कारण माना है ।

ज्यो व आदर्शवाद का उत्तर उ ही व विषय अरम्भ न विवेचन निदान का प्रतिपादन व के विषय है । व वरन् नाटकों का चरित्रात्मक अथ तथा अनुकम्पा की एक मात्र निहित माना है । अथ तथा अनुकम्पा वन को प्रकाश करने में सहायक होता है । अतः उनका चरित्रात्मक आनन्दकारा माना जाता है ।

य एव द्वाव रसि व विवेचन व चरित्रात्मक अथ व विवेचन उनके परमर्षों । जेरो रिपब्लिक व १३ ।

मिस्त्रों ने धनेक प्रकार से किया है। हम यहाँ एलरवाइस निकोस तथा स्पूकस आदि के ग्रन्थों में उद्धृत उन विद्वानों के मतों पर विचार करेंगे।

मिस्टन ने 'कैपारसिस' शब्द का धर्म 'परनेसन' अथवा 'रेचन' बताया है।

अर्थात् जिस प्रकार कोई धीपधि पहले रीप को धार्मिकामिक उभारती है ठर

मिस्त्रन

काव्य-यत् विभिन्न पुरुषों से वर्धक के मन को पहले उत्तेजना प्राप्त होती है तदनन्तर उसका उपसमन

होना जाता है। पहले ध्यकारी कष्टात्मक भावनाओं से हृदय भर जाता है, किन्तु अन्त में भय तथा अनुकम्पा दोनों का समन हो जाता है। यह उपसमन स्वास्म्यप्रवृत्ति है उत्प्रेषणा और हीनताकारक नहीं।

मिस्टन के इस मत में कई दृष्टियों से एकांगिता दीख पड़ती है। प्रथमतः काव्य का उद्देश्य भावनाओं का उपसमन-भाव नहीं है। काव्य-वाच्यों में उसके अन्त उद्देश्यों का भी वर्णन किया गया है। धीक टुबैरी का अन्त धान्तिपूर्ण रहा इसका धर्म यह नहीं है कि उसका एक-मात्र वही उद्देश्य रहा हो। दूसरे प्रेक्षागृह कोई प्रत्यक्षान नहीं है कि वहाँ केवल रीपों के उपसमन के लिए विक्रिस्ता का प्रवर्णन हो। तीसरे यह भी नहीं कहा जा सकता कि नाटक रीपने वाले धनका काव्य भुजने वाले सभी व्यक्ति इन वाचनों के प्रभाव से भाग्य विध होकर ही प्रेक्षागृह में धार्मिक हो जाते हैं। सभी प्रेक्षकों के सम्मुख में वाच नाचों के उपसमन की दृष्टि के सिद्धान्त को प्रस्तुत नहीं किया जा सकता क्योंकि प्रेक्षक भिन्न धर्म के होते हैं। अतएव मिस्टन का यह मत सर्वोप है।

मिस्टन के समान ही मिस्त्रन ने 'कैपारसिस' का धर्म विपुलीकरण या 'प्यूरिफिकेशन' माना है। उनका मत है कि व्यावहारिक जयत् में अनुपम प्रभाव

असिग

अथ तथा अनुकम्पा में प्रभावित रहता है चाहे कभी

बोड़ा ही धनका कभी धार्मिक। बुलागत बटना उन्हें

धार्मिकता और धान्तिप्रवर्णना को धीरे प्रवृत्त करती

है। स्वार्थवत् धान्तिप्रवृत्ति का अनुभव करना गुरा है किन्तु अन्त में अनुकम्पा

दिनकर है। दुःखान्त नाटक एक प्रकार का सुधारकर्ता ही है। मिस्त्रन का विचार है कि सुधार एवं दुःखान्त दोनों प्रकार के काव्य वाचनों के निर्बलीकरण में नाचनम्बन्ध है। यह उन वाचनों को प्रभावित करने है जिसका न तो पूर्णतया

रम्य हो सकता है न जिनमें सीन ही हुया जा सकता है। उनके लिए कोई-न कोई माग चाहिए। यह मार्ग ऐसे नाटक हल्का घबरा काव्यों के पठन-अवस्थादि से मिल जाता है और परिणामतः अग्य काल में उनके कारण कोई दुष्परिणाम उत्पन्न नहीं होता।

मेडिंग के मत में लोक-व्यवहार के विरुद्ध वास्तवार्थों के प्रयोग के द्वारा हृदय के निर्मोहीकरण में विशिष्ट प्रकट किया गया है। वस्तुतः हृदय की निर्मोहीता के लिए धर्म की जितनी आवश्यकता है उतनी उनके प्रयोग और ध्यान की नहीं।

जो ड्राइडन न दुःखारम्भ नाटक के द्वारा मुक्तकर विचारोद्भूत तथा महत्त्व की प्रतिष्ठा को ही काव्य का मूल उद्देश्य माना है। उनका विचार था कि अत्यन्त सहाचारी तथा महान् व्यक्ति को भी दुर्भाग्य बड़ा पीड़ा सहने हुए देखने से हमारे हृदय में क्या का संचार हो जाता है और क्यापास ही दुखी व्यक्ति के प्रति हम सहानुभूतिमय और कोमल हृदय बना देता है। ऐसा होना परमोत्तम तथा ऐश्वर्यपूर्ण गुण है। ड्राइडन का यह विचार पूर्वोक्त व्यवहार-विज्ञान से मिलता हुआ है और इसमें निश्चय ही एक सत्य का उद्घाटन किया गया है।

हमेशा में एक नवीन विज्ञान की ओर ध्यान आकृष्ट किया है। उनके मतानुसार विचार करने पर ऐसा प्रतीत होता है कि हम अपनी सीमित शक्तियों के साथ प्रकृति के विरुद्ध संघर्ष करने के लिए छोड़ दिए गए हैं। हमारी चारों ओर का परिवेश यह जाना है कि हम अपनी अशक्ति के बोधवत्कृत वेद का अनुभव करते लड़ते हैं और जगज्जारी हो जाते हैं। उनसे एक ओर हमारे संस्कार का घमन होता है और दूसरी ओर दुःख का संघर्ष भी प्राप्त होता है। जीवन की इस अनीकिकता के कारण एक प्रकार की उदात्त मुक्तानुभूति उत्पन्न होती है। यही कल्याण का ध्यान है। दुःखालं काव्य को यह या मुक्तकर हमें यह विस्मय हो जाता है कि उनके दर्शकों का आचार मानव प्रकृति ही है। यह देखकर ही उनमें एक प्रकार का सम्प्रीत-ता मिलता है।

हमेशा का उक्त मत भी विशेष महत्त्वपूर्ण प्रमाण नहीं करता। नवीन व्यवस्था ही। यह सम्भव नहीं है। पुरस्कर्त के विश्वास करने वाला या मुक्ति व्यक्ति, नाटक को मानवी प्रकृति पर आधारित मानकर ही समुद्र नहीं होता अतएव यह विज्ञान भी व्यवहार-विज्ञान का ही एक प्रतिपादन नहीं कर पाता।

टिडोवनाम नामक विद्वान् की चारणा है कि प्रत्येक दुःखद दृश्य को देखकर

अपने बिबट कुन्नों से उमकी तुलना करने लगता है। दूसरे व्यक्ति को अपने ही समान कह उठाते हुए देखकर वह उमकी कुत्तरता को सहन कर बैठा है। यह मत भी इमेडन के मत के समान ही भुटिपूर्ण है क्योंकि भोक-व्यवहार में अपने समान किसी को कह उठाता हुआ देखकर हमारे हृदय में कण्ठा का धानेकपूर्ण बर्तन होता है और हम उसे बचाने के लिए उत्तर होते हैं। तब कुत्त-बहुत करके समीप प्राप्त करते हैं। दूसरे का कुत्त देखकर तो केशव अपना कुत्त-सहन करने की क्षमता मनुष्य से घा जाती है। अपने कुत्त के आधार पर दूसरे के कुत्त से समीप नहीं किया जाता।

उसी का मत है कि मनुष्य के अन्तर आसुरी या वास्तविक ब्रुति का निवास है। अतएव वह दूसरों को कुत्त पाते देखकर क्षान्ति का अनुभव करता है। इस मत से अधिक अपमानजनक कोई दूसरा मत मानव जाति के लिए नहीं हो सकता। दूसरे के कुत्त से कुम्भी होने का सिद्धान्त स्वीकार करके हम मनुष्य की सत्यब्रुति की उपेक्षा करते हैं। अतएव यह मत किसी भी विचारक को प्रभावित नहीं कर सका। फिर भी इसमें इतना सत्य तो अवश्य ही निहित है कि प्रेसक उस काल में अपने को उस कुत्त से युक्त देखकर, जिस मुक्ति का अनुभव करता है वह एक सुख विस्वास में ही प्रकट होती है।

छोपेनहॉवर ने कुत्तान्त नाटक के द्वारा जगत् की निश्चारता का पता सब जगह पर सत्य के अन्वेषण के असम्भव ज्ञान की सिद्धि मानी है। स्पष्ट है कि उनका यह सिद्धान्त बोधा धीर निश्चार है। एक शोपेनहॉवर को किसी वस्तु की निश्चारता का ज्ञान होने पर मानव की सिद्धि के विपरीत केवल ही उत्पन्न होता है। दूसरे सभी को संसार की निश्चारता का ज्ञान हो जाय वह संभव नहीं होता। तीसरे जो लोग संसार को ही प्रमाण मान बैठे हैं उनको ऐसा ज्ञान होने पर मानव की सिद्धि के विपरीत कुत्त धीर केवल ही सिद्धि ही अधिक होती।

फोर्टनेस नामक विद्वान् सुधारक तथा बुद्धारमक अनुभव हैं परस्पर अत्यन्त धीर स्वर में मानते हैं। अपने विचार में जिस प्रकार मूर्ख को धीर में बुद्धि लता पूर्वक बढ़ाने की अपेक्षा अकस्मात् पूर्व प्रवेग के साथ उसे शरीर में रचना देने में अधिक बल होता है उसी प्रकार लोक-व्यवहार में अपने स्वर में बल बल नारनार के प्रदत्त धारनिरपेक्ष बल की अपेक्षा अधिक बलवर होता

है। हमें यह ज्ञान रहता है कि मात्स्य में प्रवर्तित कष्ट वास्तविक नहीं है। यद्यपि हमारे ऊपर उद्यम कष्टकर प्रभाव डीग होकर ही पड़ता है। इसीसे ध्यान की सिद्धि होती है। फोस्टनेन का यह मत विरचनाय के गुरुत-सम्बन्धी मत के समान है।

हम महाशय ने परिस्थिति की उत्पत्ति व्यक्तकरता की ही दुःखान्त वाक्य के ध्यान का कारण माना है। उनका विचार है कि यदि हम किसी व्यक्तित्व पर परिस्थिति का ज्ञान प्राप्त करते हैं तो भी हम ध्यान ध्यान ही ध्यान है। स्मृति के कारणों में हम का विचार यह है कि किसी तलवार को देखकर हमें ज्ञान का अनुभव अवश्य होता है किन्तु यदि हम यह भी जानें कि ज्ञान कि इसी तलवार से प्रमुख राजा की हत्या को का चुकी है तो उसकी व्यक्तकरता बढ़ जाती है। उसकी व्यक्तकरता के ज्ञान से उत्पन्न उद्यम के कारण ही हमें उस देखने में ध्यान ध्यान है।

हम का यह मत कुछ माइनी लोगों के लिए अवश्य ही नया माना जा सकता है। जर्मन समाजियों की भी नया ही धार है किन्तु सामान्य व्यक्ति भयकर स्थिति को देखकर उससे भागता ही है। उसमें ध्यान नहीं होता। सदैव ताप धिमाई में ध्यान का अनुभव करे तो करे प्रत्येक दर्शक तो उसके समीप भी न जाना चाहें। हम ने इसके अतिरिक्त किसी अन्य कारण का उल्लेख नहीं किया है। यद्यपि उनका यह मत ध्युर्ग ही सिद्ध होता है।

चार्ल्सवादी हीरोन ने मनुष्यों के हृदय में ही ध्यान की सिद्धि जानी है। इनके अनुसार कहा जा सकता है कि 'उत्तरात्मक' का ध्यान हम इसमें लेते हैं क्योंकि वही हमारी मनुष्यता तथा मनुष्यता हीगल तथा नीति का सीता के वाचिक में उच्च दिशाया गया है। दोनों का मनुष्य और उसमें से वही मनुष्य-व्यक्ति तथा दूसरे की विषय ही हमें ज्ञान प्राप्त करनी है।

हीरोन के इस मत में ऐसी जगहों का विचार दया है जो मनुष्य के साथ धर्ममनुष्य के मनुष्य को प्रत्युत करनी है। दो में हम रचनाय में हमीमिल ध्यानयोग्यता का नाम दे। इस भी कि हम 'म' धर्म की धार में प्रवर्तित ज्ञान-धर्म धारि ज्ञान धार उत्पन्न करनी है।

दोनों विचारकों 'हृदय' पर ही है। ऐसा जगह धर्म को उद्यम कर धर्मों की रचनाय का है। यह ध्यानधर्मों ही का ही ज्ञान धर्म है। इन धर्म में हमें पूर्णतः उपकारी मन ही टाटने है।

भी थाइ ए रिचर्ड्स का विचार है कि बुद्धान्त नाटकों में परस्पर विरोधी गुणों का बीड़ा समुत्पन्न भवना सम्मिलन होता है बीड़ा व्यपन्न दुर्लभ है। अनुकम्पा और भय दोनों ही परस्पर आइ०ए० रिचर्ड्स विरोधी हैं किन्तु बुद्धान्त नाटक में दोनों ही सम्मिलित रहते हैं। किसी सत्पात्र को पीड़ित देखकर अनुकम्पा बाधित होती है। सच ही उसके कष्टों की भर्त्सना भयोत्पादक स्थिति या कारण विशेष के प्रति विकर्षण उत्पन्न करती है। इन्हीं विरोधी भावों के सम्मिलन से मन एक प्रकार के इलेक्शन भवना समुत्पन्न भाव का संतुलन भवना स्वस्थता का अनुभव करता है। समुत्पन्न ही हमारे ध्यान का कारण है।

रिचर्ड्स का समुत्पन्न-सिद्धान्त व्यापक नहीं प्रतीत होता। उन्होंने स्वयं ही इसके अपवादों का सम्मेलन किया है। दूसरे सबसे सभी कृतियों में दोनों भावों की समकालिक स्थिति हो वह भी अनिवार्य नहीं है। 'उत्तररामचरित' का ही उदाहरण मैं नहीं लेता कि प्रति अनुकम्पा बाधित होने पर भी राम के प्रति विकर्षण उत्पन्न नहीं होता कम-से-कम उस भाषा में उत्पन्न नहीं होता जिस भाषा में अनुकम्पा बनती है। यद्यपि दोनों के सम्मिलन का सम्बन्ध होकर भी समुत्पन्न बटित नहीं होता। इसके अतिरिक्त जब अनुकम्पा का विरोधी न होकर प्रायः उसीमें अन्तर्भूत हो जाता है। जिसके प्रति हमारी अनुकम्पा बाधित होती है उसके सम्बन्ध में ही हमें यह भय बना रहता है कि उसे कोई हानि न पहुँचे। यह विरोध की नहीं परस्पर साहाय्य की ही स्थिति है। अभिप्राय यह है कि रिचर्ड्स का समुत्पन्न-सिद्धान्त भी खरा नहीं है।

मिकोब बुद्धान्त नाटकों में प्रयुक्त पद्य की लय को ध्यान का कारण मानते हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि जब तथा संकीर्ण संकीर्ण प्रस्तुत भाव का विवर्ण ही करते हैं उन्हें परिवर्तित नहीं करते। एडरडाइस निकोब दूसरे, मध्यात्मक इयम-काव्यों पर यह सिद्धान्त लागू न होगा। यद्यपि मिकोब का मत निरालम्ब प्रबलनीय है।

अन्त में यूरोपीय विद्वानों के अन्तिम मत ॥ प्रस्तुतकर्ता भी स्फुट के मन पर भी विचार कर लिया जाय। अल्प शब्दों के विचारों का विवेचन करने के अन्तर्गत स्फुट ने स्वयं को प्रतिपादित करते हुए कहा है कि हम नाटक देखकर अपने भावों के सुदृढता पाने के लिए प्रेरणाग्रह में नहीं आते यद्यपि जीवन-दर्शन ही हमारा ध्येय होता है और उसकी नास्तिक्य पूर्ति देखकर ही हमें ध्यान का भाव है। बुद्धान्त नाटक हमारे दुगुणों और कष्टों का दर्शन है।

उपमें जीवन की समस्याएँ प्रतिबिम्बित होती हैं। बसन्त-कुन्ताल नाटक की सृजनता जीवन के पर्यावरण सुखों व दुर्भाग्यवादन में है। महान्वहीन धमका तन्मय प्रतीत न होन वाली घटना हमें प्रभावित न कर सकती। बुजाल नाटक बीबी पापलियों के प्रति मानव की प्रतिक्रिया का परिणाम है। यह हमें बच्य रहन करने की शक्ति देता है। इसी कारण हम आनन्द-नाम करते हैं।

हम समझते हैं कि स्मृकल का मत भी व्ययवाद तथा धारणहोकर एवं जेदेस क मतों का सम्मिश्रित रूप ही उपस्थित करता है।

पुर्वोक्त ३ के पक्षिक मतों की परीक्षा करने में विवित होता है कि पुरो-पाद विद्वानों द्वारा प्रस्तावित सिद्धान्त एकांगी और सीमित दृष्टि को ही प्रस्तुत कर गये हैं। भारतीय धर्म क ममान दार्शनिक पृष्ठ

निष्कर्ष भूमि का निपादन उनमें नहीं दिखाई पड़ता। परिणाम यह हुआ है कि वे मौलिक धर्म की ही व्याख्या में

रुचिबल रह गए हैं। आत्मा के आनन्द-स्वरूप क उद्घाटन में प्रवृत्त नहीं हो सके। फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि हमारे यहाँ एकान्त-धर्मता की उपस्थिति पर ही ध्यान रखा गया है क्योंकि मान्य मतों पर ध्यान देने से प्रतीत होता कि हमारे यहाँ भी बसन्त की आनन्द-स्वरूपता क अनेक कारण उपस्थित विद्ये गए हैं। कुछ सीमा तक ऐसे हैं जो आत्म की अनौचित्यता और निवर्तित निवर्तन-विशेष क पूर्ण विवर्तनी होने के कारण हम सम्भव हैं और किसी आत्म की आनन्द-स्वरूपता ही नहीं सम्भव। आत्म और आनन्द-स्वरूपता में अन्तर है अन्तर उल्टे परिणाम में भी स्थापित कर के अन्तर है। इसीलिए सम्भव निरपेक्ष आत्म की आनन्द-स्वरूपता के अविशेष विधानों की कोई बात ही नहीं होती चाहिए। आत्म की इस आनन्द-स्वरूपता में पुरोद व अन्तर्द्वारी की विवर्तन प्रकाश करते हैं। यह प्रकाश सम्भव-निरपेक्ष स्थिति का स्थापन करने का स्थापित परिणाम यह होता है कि आत्म में प्रकट आत्म को उसके पृष्ठ आत्म में भी आनन्द-स्वरूप मान लिया जाता है और आनन्द-स्वरूपता के आनन्द पर ही अन्तर्द्वारी के अन्तर्द्वार को स्वीकृति मिल जाती है। इन सम्भव-निरपेक्षता का एक और महत्वपूर्ण परिणाम भी होता है किने अन्तर्द्वार धर्म के स्वरूप तथा प्रतिनामित किया ही है। यह है एक तथा एक के अन्तर्द्वार के आनन्द के अन्तर्द्वार की उपस्थिति। एक तथा एक ही आनन्द के उपस्थितिकारक होते हैं। एक आनन्द के उपस्थित होने का अन्तर्द्वार है दुर्गम क अन्तर्द्वार है अन्तर्द्वार और एक तथा एक अन्तर्द्वारों के अन्तर्द्वार। अन्तर्द्वार अन्तर्द्वारों के अन्तर्द्वार के अन्तर्द्वार एक अन्तर्द्वार स्थिति है और नहीं यह नहीं कहा जा सकता कि दुर्गम

का समान ही सुख होता है। फोड़े का होना कष्टकारक है उसका निरास हो जाने पर कुछ दूर भी हो जाता है किन्तु मान नहीं स्थिति भ्रान्त्य नहीं कह जाती। हमें कुछ से बच निकलने की प्रयत्नता का अनुभव अवश्य होता है किन्तु इतना ही यत्न नहीं है यही धर्म नहीं है। हमारी उस प्रयत्नता का मूल कारण होता है जीवन-विकास की विद्या में अग्रसर होने की धावा का संसार होना। हमें वस्तुतः इस बात का भ्रान्त्य होता है कि जब हम घोर भीषित रह सकेंगे संसार में कुछ कर सकेंगे। इस प्रकार हमें जो आवात्मिक प्राप्ति का लाभ होता है वह कुछ से बच जाने-मान की अनुभूति से अधिक महत्वपूर्ण घोर जघने घाते है। यही कारण है कि आवात्मिक वर्णन न्याय वैज्ञानिक घोर संक्षिप्त रस-व्यय भ्रान्त्य का रहस्य उद्घाटित नहीं कर पाते और आवाची वेदात्मक तथा सर्व-वर्णन उस विद्या में समर्थ विद्याई होते हैं। धारमा की सहज भ्रान्त्यभ्रमता में विश्वास रहे बिना इस रहस्य का उद्घाटन ही नहीं सकता। सर्व वर्णन इसी भ्रान्त्यभ्रमता के प्रति विश्वास प्रकट करता है अतएव उसके आधार पर कष्ट से भी भ्रान्त्य की उपलब्धि का वास्तविक रहस्य समझा जा सकता है। इसीलिए रसोन्नत भावि का धारम-संप्राप्ति का धारम-विस्तार-सिद्धान्त इस स्वयं पर मान ठहराया जा सकता है। इसीलिए यूरोपीय विद्वानों ने जिस विवेचन अथवा विमुक्तिकरण या सामंजस्य की दीर्घकाल तक वाया पाई है वह भारतीय सिद्धान्त की ज़रूरी नहीं कर पाता। अर्द्ध घोर अमन विमुक्तिकरण अथवा सामंजस्य के द्वारा भी हमें सुख का अनुभव तो होता है किन्तु वह सुख आत्मोपलब्धि के भ्रान्त्य के समान नहीं कहना सकता। दोनों में अंतर यह है कि एक हमें जीवन-सर्वर्ष से बचा भर लेता है और दूसरा उस सर्वर्ष में भी भ्रान्त्य को स्वीकार करता है उसमें भी धारमानुराग का प्रसार करता है। एक में कष्ट से मुक्ति का सुख है और दूसरे में जीवन प्रेरणा का सुख है। सर्वर्ष में भी हमारी निमित्त निरासक्त सुख प्रबुद्ध वेदना कार्यशील रहकर उस अनुभूति को तहस्र भ्रान्त्यभ्रम बना देती है। यह काम यूरोपीय सिद्धान्तों से नहीं होता। इसीलिए हमने कहा है कि दोनों में अंतर है और भारतीय सिद्धान्त यूरोपीय सिद्धान्त की सीमाओं के पार की सीढ़ी है जो अस्तित्व है। यूरोपीय सिद्धान्त तो केवल सत्य की उपस्थिति तक जाकर रुक जाते हैं और इसीलिए धारमा ने कटु मार्गों के विवेचन द्वारा सत्य की सन्धि का निमित्त-धारम के आधार पर वर्णन कर दिया है तो रिचर्ड्स ने अन्तर्भूतियों के सामंजस्य की बात मनोविज्ञान की उद्घावली में उपस्थित कर दी है। बात एक ही है। हमारे यहाँ की सत्य की उपस्थिति वार्षिक उद्घावली बहुत कर

सर्वत्र चान्तर तथा आत्मा की अवस्था के परिपोषक रहे हैं। परिणामतः वे वर्तमान दुःख को दुःख ही नहीं मानते। आत्मा की सुख-बुद्ध स्थिति उन सबसे ऊपर है। आत्म-ज्ञान के सहारे आत्मत्व प्राप्ति ही जगत्का चरम मन्त्र है। अतएव सांसारिक कष्टों पर उनकी धाँख ही नहीं उठती। यही कारण है कि भारतीय साहित्य में दुःखान्त की रचना न हो सकी।

इस धार्मिक व्याख्या के प्रतिष्ठित इस विषय में एक सामाजिक व्याख्या भी प्रस्तुत की जा सकती है जिसका उपयोग करते हुए स्वर्गीय प्रसारणी ने कहा है कि 'पश्चिम को संघर्ष रत रहना पड़ा आत्म से जड़ना पड़ा अतः उन्होंने जीवन की दृष्टि ही समझा। संघर्ष के लिए अथवा होत हुए उनमें दुःखार्थ प्रदान होता गया। इसके विपरीत भारतीय धर्मों की किसी प्रकार के संघर्ष का सामना न करने के कारण उन्हें निराशा ने नहीं घेरा। इसीसे वे कष्ट को भी रस मानते रहे। उनके लिए उसमें क्या सद्दानुभूति की कल्पना के अधिकारी रसानुभूति। प्रवेश की स्थिति में ही उन्हें निर्विकार आत्मत्व की उपलब्धि दी गई। अभिप्राय यह कि स्वामीजी तथा प्रसारणी दोनों ही भारतीयों में निराशा के अभाव को स्वीकार करते हैं चाहे कारण कुछ भी हो। इस प्रकार धार्मिक दृष्टि से ही नहीं सामाजिक दृष्टि से भी भारतीय आत्मत्व का ही पुष्टि होती है।

इन सिद्धांतों के प्रतिष्ठित भारतीय रस बीज-दुःखवाद के आधार पर ओपेनहौवर तथा हसेनैन की भाँति ही यह कह सकता है कि जपत् के सत्य स्वप्न की जानकारी उसके दुःखमय होने के रूप में होती है। दुःख ही प्रथम धर्म-तत्त्व है और इसकी जानकारी से ही जीवन का चरम-तत्त्व अवगत होता है जिसके परिणाम-स्वरूप आत्मत्व उपस्थित होता है और निवृत्तिवाद का रूप धारण कर लेता है। काव्य में उसीका अनुप्रेषण जीवन के सत्य का उद्घाटन करता बनकर उपस्थित होता है और आत्मत्व उत्पन्न करता है।

इन सब धार्मिक उपपत्तियों को उपस्थित करते हुए भी भारतीय दृष्टि में काव्य के धर्मकरत्न पर रचना संघीत धारि साधनों और उपचारों का विवरण नहीं दिया है। जलनायक ने तो काव्य-धर्मियों को ही महत्व दिया था। काव्य मंत्रों के विवेचकों ने भी कवि काव्य और सत्य की आत्मा तीनों का पूर्ण ध्यान रखा है इनके सम्बन्ध में अनेक ही धारणाएँ नहीं हैं। रस निष्ठान्त के सम्बन्ध में हुए सारे विवेचन पर ध्यान देने से यह स्पष्ट भी स्पष्ट है हाँ का. पु. ७४-७५।

२ का. घ. नि. पु. ७४।

ही उपस्थित होता दिखाई देता है। माराण यह है कि भारतीय दृष्टि जहाँ एक ओर धार्मिक क्षेत्र में विचरण करती रही वहीं दूसरी ओर उच्च सामाजिक दृष्टिकोण का भी सर्वना अभान नहीं रहा है और दोनों के साधारण पर ही हम इस धान्यवाद की धारणा को पुष्ट होते हुए पाते हैं। उनका ध्यान वैसा धार्मिक प्रक्रिया पर है वैसा ही कलात्मक-प्रक्रिया पर भी है।

भारतीय तथा यूरोपीय दृष्टि के बिजेष में ही यह भेद भी अवस्थित कर दिया है कि जहाँ बु-लान्तकी में करछा और चास का समन्वय माना जाता है वहीं कस्तु में भी चाँक के द्वारा करछा तथा बगुजन बिनाउ बघ घादि के द्वारा चास की योजना करते हुए भी जधानक को पृथक रूप से रम मान लिया गया है। हमारे यहाँ और को यूरोप के समान मिश्र भाष न मानकर, जय को समस्त धमय करके भी उसक सहायक और संचारी के रूप में स्वीकार कर लिया गया है। वह पृथक भी रह सकता है और कस्तु का सचारी भी हो सकता है। यूरोपीय पण्डित चास का बगु के साथ मिश्रण बु-लान्तकी के लिए अनिवार्य मानते हैं परन्तु हमारे यहाँ बघ क स्वान पर मृग्यु को भी और का धारण मानकर उसे चास बिहीन स्थिति क रूप में स्वीकार कर लिया गया है। चास उसके लिए इस प्रकार अनिवार्य नहीं रहता क्योंकि मृग्यु तो बघ के बिना स्वभावतः भी होती ही है। इस प्रकार दोनों के दृष्टिभेद के कारण दोनों में परिणाम भेद भी स्वाभाविक रूप से जाया जाता है। फिर भी इतना अवश्य कहा जा सकता है कि बगु का धान्यशास्त्रता का जितना सहज समाधान अनुभूती रूप से भारतीय सिद्धान्त कर गया है उनका यूरोपाय सिद्धान्त में वह नहीं जाना।

अन्त में हम पुनः कहना चाहते हैं कि

१. रसास्वाद्य वर्गों के कई नाम साहित्य में प्रयुक्त हुए हैं और उनकी योग्यताओं का भी बखन दिया गया है। इन योग्यताओं से सहृदयत्व तथा पाण्डित्य का ही प्रमाण है। बगुन सहृदयत्व की बखना प्रथम बार नाट्य—
शय-नाट्य—के अन्तर्गत में हुई थी और पाण्डित्य का उत्तम धर्म्य-नाट्य के अन्तर्गत में दिया गया था। वास्तव में दोनों का एक साथ स्वीकार कर लिया गया।

२. रम का अन्तर्गत-अहोदर कहने का अर्थिप्राय यह है कि यह अन्तर्गत न रहता ही प्रभावकारी है। बिगु ग्याय नाट्य योग्य व्यवसाय के अनुसार हमारी टीका व्याख्या नहीं की जा सकती। हमने लिए रोड-रॉल का ही महाराज मेका ज्ञाया उस नाम के द्वारा रम को बखन को बघ गया

प्रसौक्यिक अनुमृति से पूर्वक दिखाने का प्रयत्न किया गया है ।

३ रसास्वाद्य का सम्बन्ध न तो अनुमती भूमिका है ही और न विरोधाधिष्ठि है ।

४ रसास्वाद्य के लिए विघ्न-नाश मुख्य शर्त है । विघ्न-विनाश के बिना पाण्डित्य और सहृदयत्व भी काम न ले सकेंगे । हाँ विघ्न विनाश में इनका भी योग तो रहता है ।

५ कष्ट दुस्वों से भी घानम्बावाप्ति इसलिए मानी जाती है क्योंकि क्षय-वर्धन के अनुसार घातम विद्यान्ति ही वास्तविक सुख है । रस में भी हम निर्विघ्न मात्र से ही मग्न होते हैं यतः वह भी घातम-विद्यान्ति के सहस्र है । किन्तु यह न मानना चाहिये कि हमें केवल घानम्ब का ही अनुभव होता है यद्यपि शोक भी घानम्ब में परिवर्तित हो जाता है यद्यपि बहिष्ठ मात्र का ही हम अनुभव करते हैं और वह अनुभव भी निर्विघ्न होने के कारण घानम्ब ही उत्पन्न करता है ।

६ रसास्वाद्य के लिए सम्य-काम्य से काम्यार्थकरण-सामग्री बहुत उपयोगी सिद्ध होती है । उससे भी कष्ट रस की घानम्बात्मकता का बोध होता है ।

रसाभास

उचितानुचित का विवेक ही रस-भाव तथा उनके रसाभास का प्रवर्तक है ।
 अनौचित्य ही रस भव का मूल कारण है और वही रसाभास की आधारभूमि
 भी है । इन सम्बन्ध में न रसवादी आचार्यों को सम्यक्^१
 परिभाषाएँ हैं न प्रवर्तकारवादियों को । अतः स्पष्ट शब्दों में
 आचार्य धर्मिनवगुणपाद^२ ने इस बात का समझाया है या मम्मट^३ बिरहनायक
 तथा पण्डितराज^४ ने कहा है उतने ही स्पष्ट शब्दों में सम्यक्^५ आदि ने भी
 अनौचित्य को रसाभास साक्षात्कार का मूल कारण बताया है । फिर भी इन
 सबके विवेचन में परस्पर विमर्श की आवश्यकता है । अनौचित्य का स्वरूप
 निर्धारित करने में यह एक-दूसरे से भिन्न बातों की स्थापना कर जाते हैं ।
 इसके साथ ही यदि अनौचित्य-सिद्धान्त के विमोच के रूप में देखें तो वाच्य
 सम्बन्धी प्रत्येक प्रसंग से रसाभासता का सम्बन्ध स्थापित किया जा सकता है
 और इस रूप में इस प्रकारण को स्थापना प्रदान की जा सकती है । इनमें से
 कुछ का विवरण देना यहाँ उचित होगा ।

शिवभूषण रसाभास का विचार रस प्रधानता से विचार से उपस्थित
 करते हुए कहते हैं कि जब रस को स्वेच्छापूर्वक धरी रस से अधिक प्रतिपद्य
 देना ही रसाभास है । इस स्थिति को दूसरे शब्दों में
 शिवभूषण भी कहा जा सकता है कि बिल प्रसार प्रकाश का

१ अनौचित्यादृते नाग्यवृत्तार्थगत्य कारणम् । ५३ १। पृ ११ ।

२ अनौचित्येन प्रवृत्तो बिलबुत्तरास्वाद्यन्ते स्थापित्वा रसो व्यभिचारिण्या भाव
 अनौचित्येन तदाभासः । लोचन ३ ७८ ।

३ तदाभासा अनौचित्यप्रवर्तिताः । वा प्रकाश ३ ४६ ।

४ अनौचित्यप्रवृत्तार्थ रसाभासो रसभावयोः । सा ४ १०२६२ ।

५ हि १ ग पृ १४२ ।

६ रसाभासवर्जितप्रवृत्तानौचित्यम् । वा ल पृ २१३ ।

७ अनौचित्ये रस स्वेच्छापूर्वक विविन लम्पटा । ८ गु पृ २६१ ।

स्वामी के समान धारण करना अनुचित तथा लोकाधिकृत समझा जाता है उसी प्रकार र्विभी धर्मात् प्रमाण या स्वामी रस की अप्रधानता धर्मात् स्वयं की भाँति अनुकामी बना देना भी अनुचित है ।^१

धारवातनय ने भी चिन्मनुषास के समान ही र्विभी रस की अप्रधानता को रसाभास बताया है किन्तु उन्होंने इसी बात को एक वस्तुतः की भाँति उपस्थित किया है । उनका कथन है कि वहाँ प्रमाण शारदातनय रस एक हिस्सा तथा अप्रधान या र्विभीयुत रस दो हिस्सा प्रयोग किया जाता है वहाँ रसाभाव होता है ।^२ धारवातनय के विचारों की नवीनता का संकेत इस प्रसंग में बूझते रूप में मिलता है । रसाभास की उपस्थिति के लिए वे दो बातों को विशेषतः उत्तरदायी मानते हैं । एक विरोधी रसों का संयोजन तथा दूसरे, धाम्य में उन भावों का प्रदर्शन जो उसके बाह्यीय धर्म के सर्वथा विपरीत हैं ।

धारवातनय ने कहा है कि हास्य से अभिभूत शृंगार शृंगार रस का हास्य और भीमरस का सम्मिश्रण हास्य रस का भीर तथा धाम्यक का सम्मिश्रण भीर रस का भीमरस तथा कण्ठ का संयोजन अश्रुपुत का शोक एवं भय में घाबिष्ट रीति रीति रस का हास्य तथा शृंगार से लभित कण्ठ करण रस का भीमरस अश्रुपुत तथा शृंगार का सम्मिश्रण भीमरस रस का भीर तथा रीति का संयोजन धाम्यक रस का एवं इसी प्रकार अनेक विरोधी रसों का सम्मिश्रण अनीचित्यपूर्ण होने के कारण लक्ष् रसों का रसाभास होता है । इसी प्रकार धाम्य के बाह्यीय धर्म के प्रतिद्वन्द्व उसके भाव दिखाने में भी रसाभास उपस्थित होता है । जैसे सभाषों में शारी-सभाष के सम्मिश्रण किसी पुरुष का भीरता प्रदर्शन मुख के भय के कारण किसी भीर का पलायन भीर रस नहीं अपितु भीर रसाभास-भाव कहलायना । विषय वस्तुओं के देखने पर उर-ताडनादि के अश्रुनामास और रीति कर्म करने पर लज्जित होने या अनुद्योचन करने पर रीति रसाभास होता है^३ । इसी प्रकार धाम्य रसों के रसाभास के भी उदाहरण दिये जा सकते हैं ।

आचार्य विरचनाय ने भी रसाभास के प्रश्न को सामाजिक एवं नैतिक साधार-मुना पर तोलकर विचार के अनीचित्य में रसाभास की उत्पत्ति कहाँ और कहाँ कि नायक के अतिरिक्त धाम्य पुरुष में नायिका का प्रथम अनुचित । अमान्यताविनीत स्वामीभावना का ज्ञेय । १ मु ३ २११ १।२ ।

२ भा प्र मु १३३ ।

३ यही ।

विरचनाय

है इसी प्रकार गुरु-पत्नी के प्रति प्रेम स्त्री तथा पुरुष में से केवल एक ही ओर ही प्रेम नायिका वा प्रेमी पुरुषों के प्रति प्रेम प्रकटा प्रतिनायक या नीच पात्र के प्रति प्रेम का वर्णन श्रु बार रस के अनीचित्य का ही व्या उपस्थित करता है अतएव उक्त रसा को रसाभास-मात्र कहा जायगा रस नहीं ; इसी प्रकार यदि गुरु या हि पुरुषों या पुरुष व्यक्तियों में से किसी में प्रति ओष प्रदर्शित किया जायगा तो वह रस रसाभास कहा जायगा और नीच पुरुष का प्राप्त स्वभाव वर्णित होने में प्राप्त रसाभास पुरुषों के प्रति उपहास करने में हास्याभास बाह्य रूप या हि ठुकराव में उत्साह होने में भीर रसाभास और उन्नत पात्र में भय दिखाने से भयानक रसाभास होता है ।

धील का अनुमोदन करने वाला विरचनाय का यह मत सामाजिक नीति नियमों के उत्सर्जन को समाज के लिए बाधक अतः अनुचित मानता है । सामाजिक नीति की उल्लंघन करके धील के आदर्शक काम्य से भला नष्टकर्म को रस कैसे धा सकता है ? ऐसी रसा में उक्त रसाभास-मात्र मानना पड़ेगा । ध्यान देने में पता लगेगा कि इस धील-उत्सर्जन के भी विरचनाय के दो दृष्टिकोण हैं (१) मर्यादा विषयक तथा (२) लोकानुमोदित प्रकृति व्यवहारोचित । पहले के अन्तर्गत शृंगार रसाभास के सम्प्रग्रह में वर्णित अनीचित्य आता है और दूसरे की सीमा बाह्य-वचन निरूपण तक बढ़ाई जा सकती है । अभिप्राय यह है कि मर्यादा लोकाचार तथा स्वाभावगत धर्मों के विपरीत व्यवहार का वर्णन करने में वाच्य में रसानीचित्य उपस्थित हो जाता है जिससे उक्त स्थल पर रस त उत्पन्न रसाभास होता है ।

आचार्य विरचनाय के इस धील निकषण तथा लोक-वर्माशावाद आदि का मुद्दिकनिर्णय एवं सुझावदान रूप हमें परिहरणरस के अनीचित्य-व्ययन में मिलता है । उन्होंने आग्रह विस्तार में इस विषय पर अपना

परिहरणरस

मत प्रकाशित किया है । इस प्रकार विस्तृत विचार करने वालों में विगमनूपाय तथा धारवाचनय के साथ उनकी योजना होती चाहिए । इन सीमों ही मर्यादों के विस्तार में प्रतिरक्षण नवीनता पर भी ध्यान रखा है अतएव इनका वर्णन आग्रह वाच्यवर्णन है । परिहरणरस में बताया है कि अनुचित बातों के वर्णन द्वारा रस वर्णन होता है अतएव उनका वर्णन नहीं होना चाहिए । रस भय से उनका अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार तरल पदार्थ धारवाचन आदि नीच रूप उनमें कि बरी पात्रों में ला द १२६३ ६५ ।

तो घरबत का सारा मजा जाता रहना है। आस्थाद पीका ही जाता है। उसी प्रकार यदि सामुग्र्य में कटकने वाली बातें उपस्थित होती हैं, तो वही रस-वर्ण मानना चाहिए और उसे रसामास कहना चाहिए। अनुचित से इनका अभिप्राय है जाति देश काल वहाँ आभय अवस्था स्थिति तथा व्यवहार आदि पराशों के विषय में लोक धीर आत्म से विरक्त एवं उचित इच्छा गुण अवस्था क्रिया आदि से भिन्न प्रकार का होना। जाति आदि के विरक्त होने का तात्पर्य है जैसे ईश्वर और वायु आदि के तेज धीर बल का कार्य-वर्धन करना तथा सिद्ध आदि बना सकें बीजों से लीलात्मक विकास। देश के विरक्त हैं तात्पर्य है जैसे स्वर्ग में जल रोम आदि का वर्धन करना और पृथिवी पर समुद्र-पान की कथा कहना। काल के विरक्त जैसे बीजकाल में जल-विहार एवं धीम्य में धनि-सेवन। वहाँ के विरक्त जैसे ब्राह्मण का विचार लेना द्रविड का काम लेना और ब्रह्म का वेद पढ़ना। आभय के विरक्त जैसे ब्रह्मचारी और संन्यासी के पान बनाने और स्त्री-समाज का वर्धन करना। अवस्था के विरक्त जैसे बाधक तथा बृद्ध के द्वारा स्त्री-व्यंज तथा बुद्धा पुण्य का वैराग्य बारण कर लेना। स्थिति के विरक्त जैसे शक्ति का भाग्यवानो-जैसा आचरण करना और भाग्यवानो का शक्ति जैसे आचरण करना। इसी प्रकार प्रकृति के विरक्त आचरण का प्रवर्धन भी रस-वर्ण का कारण होता है। ब्रह्मचरण प्रकृति के विचार हैं हमारे वही नायक विषय अधिव्य तथा विषयाधिव्य भेद है ३ प्रकार का बीरो-वालादि भेद है ४ प्रकार का और उत्तमादि भेद हैं १ प्रकार का माना जाता है। इस प्रकार कुल सत्तीस प्रकार की प्रकृतिमां दिखाई जा सकती हैं। इन नायकों में अद्यपि भय के अतिरिक्त अन्य सब रति आदि स्वाधी भाव सर्वत्र समान ही होते हैं तथापि संयोग कम रति का जिस तरह अनुप्यो में वर्णन किया जाता है, उसी तरह सब अनुभावों को स्पष्ट करके उत्तम वेदताओं के विषय में उनका वर्धन करना अनुचित है और संसार को ब्रह्म कर देने से समर्थ एवं राशि और दिन की बदल देने आदि अनेक आस्थाओं के उत्पन्न करने वाली जीव का जिस तरह विषय नायकों में वर्णन किया जाता है, उसी तरह अधिव्य नायकों में वर्धन करना अनुचित है। इसका कारण यही है कि विषय के प्रति हमारी पुण्यबुद्धि बनी रहती है और हमें इनकी अमित समित से विश्वास होता है परन्तु अधिव्य से इस प्रकार के वर्धन असंभवता का ही प्रमाण करते जान पड़ेगे।^१

पञ्चतन्त्र के विवेचन की दृष्टि विवेचनता यह है कि उन्होंने इस बात की ओर ध्यान दिया है कि विषय के अनीधिव्य को रसामास कहने की अवेक्षा यह

कहना प्रबल युक्तिसंगत होगा कि भाव के अनुचित प्रवर्तन है ही रसाभास उपस्थित होता है। उनका कथन है कि कुछ विद्वान् यद्यप्य विषय प्रथमा अनुचित विभाव को प्राप्तम्भ मानकर रति धारि अनुभव किये जायें तो वही रसाभास होता है। विभाव के स्थिति अनुकूल अनौचित्य को जानना कठिन नहीं है। उसे सहज ही लोक-व्यवहार से जाना जा सकता है। जैसे घीर सोय भी व्यवहार में कुछ कहें वही कुछ है। लोक-व्यवहार में अनुचित कहमाने वाला विभाव ही अनुचित होता है। ऐसे अनुचित विभाव के प्रति प्रकटित रसादि भावों से रस के स्वरूप पर रसाभास ही उपस्थित होता। पण्डितराज की विद्वानों का वह मत माग्य नहीं जान पड़ा। उन्होंने साक्ष्य दिया है कि यद्यपि इस सधम के द्वारा मुनि-यत्नी धारि क विषय में होने वाली रति का संग्रह हो जाता है तथापि धनैक नायकों के विषय में होने वाली रति का इसमें अन्तर्भाव नहीं होता। पहले उदाहरण में मुनि-यत्नी धारि को धन्य व्यक्ति भवना प्रेम प्राप्त माने यह अनुचित है अर्थात् मुनि-यत्नी इतर व्यक्ति क रति भाव का प्राप्त भव नहीं करी जा सकती किन्तु दूसरे उदाहरण में विभाव अनुचित न होकर प्रेम ही अनुचित-रूप में प्रकृत हुआ है। अतएव अनुचित विषयपद का प्रयोग रति धारि के साथ होना चाहिए, न कि विभाव के साथ। अर्थात् पण्डितराज के अनुसार रसाभास का सफल यह होना चाहिए कि जहाँ रति धारि अनुचित रूप में प्रकृत होते हैं वही रसाभास होता।^१

‘साहित्यसार के रचयिता श्रीधरशुभाचार्य ने रसाभास तथा भावाभास की उदात्त समस्ततावस्थान’ तथा ‘यद्यप्य विषयता’ से मानी है।^२ इन्हें क्रमशः लोकाचार-हीनता तथा अनुचित विभाव कहा भी श्रद्धयुक्तार्थ जा सकता है। अतएव इनके नायोन्नेय-व्याप्त में जान चल सकता है।

इसी प्रकार ‘मुधासागर’ के लेखक तथा ‘वाक्यप्रकाश’ के टीकाकार बामन ऋषीश्वर का भी उत्तेज-मान करना उचित होगा। इसमें मुधासागर के लेखक ने प्रकर्ष के विरोध को रसाभास कहा है मुधासागरकार आर बामन रस का अग रस के रूप में उपस्थित करना उचित नहीं है अतएव ऐसे स्वरूप पर रसाभास जानना

१ हि. र. म. पु. २१६७।

२ अतन्नादान्निष्ठावस्थोपविषयव्यवस्था।

रसाभासप्रकाश भावाभासादयः स्वरूपमुक्त्यान् ॥ ता. ता. पु. १३८।

चाहिए।^१ उनका यह मत धियभूषण के मत से मिसता-जुलता ही है। वामन तो सीधे-सीधे लोक-शास्त्र के अतिश्रमण को रसाभास का कारण मानते हैं।

यदि हम पूर्ववर्णित इन समस्त मतों को ध्यानपूर्वक देखें तो हमें रसानाट के सम्बन्ध में कई दृष्टियों का संकेत मिलेगा। यों प्रमानता लोक-व्यवहार को ही मिली बात पड़ती है किन्तु लोक-व्यवहार के सामा-
 रसवादी मतों का जिक्र नैतिक धारिपत्तों की अवहेलना भी शुरू नहीं हुई
 सारांश है और शास्त्रीयता का भी ध्यान रखा गया है। संक्षेप
 में हम अभी तक के विवरण के आधार पर रसाभास
 के प्रति उपस्थित धनीचित्त-विषयक विचार के निम्न बिंदु कर सकते हैं

१—रस का धनीचित्त (घ) रस-विरोध।

(ब) धनी तथा धर्मरस।

२ विनाय का धनीचित्त।

३ भाव का धनीचित्त।

४ स्वभाव का धनीचित्त।

५ लोक तथा शास्त्र का धनीचित्त।

६ सामाजिक-नैतिक धनीचित्त।

इन बिंदुओं पर नाट्य में वर्णित कथानवी के कारण उठने वाले प्रश्नों और इनके समाधान को प्रस्तुत करना भी इस प्रसंग में अत्यावश्यक है किन्तु ऐसा करने से पूर्व हम यहाँ पहले धर्मकारवाहियों तथा अन्य धनीचित्त भिन्नताओं के द्वारा निरूपित रसानाट के स्वरूप का विवरण देना उपयुक्त समझते हैं।

आचार्य उद्भट ने धनीचित्त का सम्बन्ध रसवत् धर्मकारों से स्थापित करते हुए रसानाट के आधार पर 'ऊर्ध्वस्वित्' नामक रसवर्णनवार की स्थापना की है। उनका विचार यह है कि काव्य में रस भाव
 उद्भटनाभाव का उपनिबन्धन या तो लोक-व्यवहार तथा शास्त्रानु-
 मोदित रूप में होता है अथवा इनके विरुद्ध हुआ करता

है। दोनों ही प्रकार आवश्यकतानुसार एक ही काव्य में काव्य में लाये जाते हैं। इनमें से विरुद्ध स्थिति का उल्लेख 'ऊर्ध्वस्वित्' धर्मवार को उपस्थित करता है। जहाँ कहीं राज-द्वेष धारि अथवा वाम-लोपादि अनुचित रूप में प्रवृत्त होते हैं और सीमातीत हो जाते हैं वहाँ रस धर्मवा भाव का परिचयन 'ऊर्ध्वस्वित्'।
 १ मुद्राराक्षस मुद्रा धनीचित्त प्रवर्ध विरोधिता कथेगोचर्यः। वा प्रकाश
 टीका पृ. १२१।

२ वा प्रकाश टीका पृ. १२१।

प्रकार के रूप में हो जाता है। ऊर्जस्वि का अर्थ है बलवान्। इसीलिए कहा गया है कि वही काम क्रोधादि के प्रकाशन पर इतना अधिक बल दिया जाय कि वह सीमातीत हो जाय वही ऊर्जस्वि प्रसंकार होता है। उदाहरणत् उद्बट महोदय के विचार से भिन्न छन्द में हर की इच्छा इतनी बलवती प्रकट की गई है कि उन्होंने सत्य का त्याग करके अनुचित रूप से व्यवहार करना प्रारम्भ कर दिया है।

तथा कामोत्पन्नबुधे यथा हिमगिरेः सुताम् ।

संप्रहीनु प्रबुधै हठेनापास्य सत्यवन् ॥^१

श्री नारायणदास बनहट्टी ने अपनी संश्लेषी टीका में इसे स्पष्टतः रसामास पर आधारित बताया है।^२

इससे प्रतीत होता है कि अनीचित्य की प्रतीति से ही रसामास या भावा मास उपस्थित होता है किन्तु प्रसंकारकारी जैसे भी प्रसंकार मानकर उसके नाम रस केते हैं। आचार्य इत्यक ने ही स्पष्टतः

इत्यक रसामास पर ही ऊर्जस्वि को आधारित बताया है।

रसामास से जनका तात्पर्य है अविषय की ओर प्रवृत्ति का अनीचित्य स। उद्बट के समान ही अत्यधिक बल प्रकाशनजनित अनी चित्य के कारण वह भी ऊर्जस्वि प्रसंकार की उपस्थिति में विरक्त प्रकट करते हैं और शृंगारमास के कारण हास्य रस में परिणत माने जाने वाले आचार्य अभिनवगुप्त द्वारा उद्युत भिन्न छन्द की ऊर्जस्वि का उदाहरण मानते हैं 'वृत्ताचर्यस्य मोहमग्न इव ते तन्मास्मि गच्छि मृति । इत्यादि । यहाँ रावण की अभिलाषा विमलसंश्रु गार का रूप उपस्थित करती है और धीनुरस उसका सचारी भाव है जो सीता के प्रति अनुचित रूप में प्रवृत्त हुआ है।^३ प्यान से हेयें ता आचार्य उद्बट तथा आचार्य इत्यक के मत में एक अग्ररहिमाई देना। वह यह कि उद्बट रस या भाव की सीमातीत स्थिति को अनुचित मानकर ऊर्जस्वि की स्थापना करते हैं और इत्यक उसे सीमातीत के स्थान पर 'अविषय में प्रवृत्त मानकर बतलते हैं। एक की दृष्टि विरपी-निष्ट है और दूसरे की विषय-निष्ट। इस प्रकार अनीचित्य मोक्ष तथा मास्व के विरक्तता होता ही है वह सीमातीत अवस्था में भी हो सकता है और अविषय में प्रवृत्त होने पर भी।

१ वा ता सं पृ २४।

२ बगी पृ ६७ तथा १५ संश्लेषी टीका।

३ अ न पृ २१२ २१३ २१७।

उत्पट तथा अन्य के समान यद्यपि धर्म्य कई धाचार्यों का उत्तम समर्थन के रूप में नामोन्मेष किया जा सकता है किन्तु उनके मत के प्रतिष्ठित धाचार्य बन्धी का मत यहाँ उद्धृत करके हमें यह दिखाना पड़ी है कि ऊर्ध्वस्त्रि धर्माकार का मूल रूप क्या था और उसके साथ कालांतर में ही रसाभास धावाभास का सम्बन्ध जोड़ा गया था। धाचार्य बन्धी ने इस धर्माकार की सिद्धि ऐसे स्वभाव पर मानी है जहाँ कोई व्यक्तिगतात्मा मात्र ही प्रधान होकर उपस्थित हो और स्वाधी भाव को पक्षप्रम-सा कर दे। उन्होंने इस स्वभाव पर धर्माकारिता का नाम ही नहीं दिया है। उदाहरणस्वरूप वे कहते हैं कि निम्न श्लोक में किसी समरक्षक से मायते हुए विपक्षी को संबोधन करके कोई विजयी कहता है कि 'तुम्हारे मन में यह भय उत्पन्न नहीं होना चाहिए कि मैं तुम्हारा धनकर्ता हूँ, क्योंकि रस-विमुख लोगों पर मेरी सत्प्रेम प्रहार नहीं करती। इस स्वभाव पर उत्साह स्वाधीभास एवं व्यक्तिगतात्मा से दृढ़ मया है अतएव यहाँ ऊर्ध्वस्त्रि धर्माकार है। श्री रसाचार्य देही ने इसकी व्याख्या में यह भी प्रतिपादित कर दिया है कि धर्मों का यह विचार कि रसाभास धावाभास होने या धर्म का धर्म-रस के रूप में परिवर्तन हो जाने से ऊर्ध्वस्त्रि धर्माकार होता है उचित नहीं है। हमारा उद्देश्य यहाँ इस विचार में पड़ना नहीं है। हम केवल यह बताना चाहते हैं कि मूल रूप में ऊर्ध्वस्त्रि धर्माकार से रसाभास धावाभास का सम्बन्ध न मानते हुए भी भाव के आलंकारिकों में इसका प्रचार हो गया था और वे या तो सीमातीत भाव प्रदर्शन को अनुचित मानते थे या अधिपक्ष में उसकी प्रकृति को। स्पष्टतः वे दोनों बातें रसवादिनों ने रसाभास के अन्तर्गत स्वीकार की हैं। किन्तु साथ ही रसाभास के प्रति धर्म का दृष्टिकोण और भी व्यापक दृष्टिकोण पर उपस्थित हुआ है। हमारे इस कथन की उत्पत्ति धर्मोचित सिद्धान्त पर ध्यान देने से प्रमाणित हो जायगी।

धर्मोचित सिद्धान्त का उद्देश्य इसलिए आवश्यक जान पड़ता है कि उनसे धर्मोचित के स्वरूप पर प्रकारान्तर से प्रकाश पड़ना है। या धाचार्यों द्वारा उचित कहा गया है उनके विविध रूपों का विवरण धर्मोचित-सिद्धान्त निश्चय ही उसके विपरीत धर्मोचित का स्वरूप भी स्पष्ट कर सकता है।

धर्मोचित तथा धर्मोचित का मूल मूल तो स्वयं भरतमुनि के नाट्य-शास्त्र

१ वा २ व २७१-७२।

२ वही व २७२।

में ही उपलब्ध होता है। यौचित्य का निर्धारण भरत ने शोकवर्मी तथा नाट्य
वर्मी शतों का वर्णन करके किया है। उनमें से पहला 'रियलिस्टिक' दृष्टि का
मुख्य है और दूसरा 'आइडियलिस्टिक' दृष्टि का। नाट्य में नागा शीत और
शक्ति के शीतों का व्यवहारों का विचार रहता है। अतएव शोक को ही
प्रमाण मानकर चलना उचित माना गया है। डॉ. रामबन की पुस्तक 'सम
कम्पेन्स' ग्रंथ व 'समकारधारण' तथा श्री बन्धेव उपाध्याय की पुस्तक 'भारतीय
साहित्यशास्त्र' भाग २ में पाये हुए यौचित्य सिद्धान्त के विवरण को देखने से
यह स्पष्ट हो जाता है कि यौचित्य' शब्द की व्यापकता काव्य के अंग प्रत्येक
तक जानी जा सकती है और उसके कई शब्दों में प्रयोग भी पाये जा सकते हैं।
मुख्यतः रस-परिपाक का ध्यान रखकर ही इस यौचित्य का रूप निर्धारित
किया गया है। भरत ने स्वयं रसप्रयोग की दृष्टि में नाट्य के अन्तर्गत प्रकृति
प्रकृति कृति गुण प्रसंकार आश्वासनधन्य पादपगुण स्वर तथा आरम्य का
विचार किया था और रसप्रयोग को ही रसौचित्य माना था। भरत के विवेचन
के मूर्तों को पकड़कर ही सभी विचारकों ने यौचित्य को वही जितना अपने
नाम का समझा उतना अपना लिया। उनका बाद इसका विचार और विस्तृत
विवेचन करने का अर्थ आचार्य आनन्दवर्धन तथा जेम्स की ही मिल सकता है,
आनन्दवर्धन ने तो काव्य से सम्बन्ध रखने वाले किसी भी अंग को न छोड़ा
बिना यौचित्य निर्धारित न किया हो। उन्होंने सुप्त तिष्ठ बला सञ्चलना
गुण कृति रीति काव्य प्रबन्ध प्रकरण विभाव भाव पादि सभी के
यौचित्य का निरूपण किया और रसौचित्य के लिए प्रबन्ध में यदि ऐतिहा
सिकता को छोड़ना भी पड़े तो उसे भी प्रबन्धीचित्य के अन्तर्गत स्वीकार किया।
इसीकी दृष्टिकोण से प्रकरण-वर्णना के नाम से पुकारा। इन सब में सभी के
यौचित्य विचार को देखने से पता चलता है कि रस-शेषों की आधारितता
भी यौचित्य ही जानी गई है। रस-शेषों तथा रीति कृति के सम्बन्ध में कहा
गया है कि वे प्रसन्न उचित अथवा अनुचित मित्र होने रहते हैं। जो एक
स्थान पर साथ है वही हास्य पादि रसों में न। जनी धन्य के परिपाक में
सावक भी मित्र हो सकता है। इसी प्रकार योजप्रधान सञ्चालनी श्रु पार रस
के लिए अनुचित तथा और रस के लिए उचित मित्र हो सकती है। जिनने भी
रस-शेष है वे सभी रस भग्न हैं हेतु होने ही हैं विष्णु धनुर्धर रस या प्रकरण
में वही उचित जान सकते हैं। अतः वे सञ्चालन में सञ्चाल्य में ही प्रचार का
वर्णन किया है। निम्नलिखित कृत भाषा के बीच सामान्य रस का प्रयोग
दिनाम्न वेवर्मी का दिशाई देना वाग्यु लोच-दीप्त वे अभीके प्रमाण में भोग्य

उत्पट तथा स्वल्प के समान यद्यपि धाम्य कई भाषाओं का उनके समर्थक के रूप में मामोष्मेक किया जा सकता है किन्तु उनके मत के प्रतिकूल धारार्थ बन्धी का मत यहाँ उद्धृत करके हमें यह दिसाना पड़ी है कि ऊर्ध्वस्थ धर्मकार का मूल रूप क्या था और उसके साथ कालान्तर में ही रसाभास भावाभास का सम्बन्ध जोड़ा गया था। धारार्थ बन्धी ने इस धर्मकार की सिद्धि ऐसे स्थलों पर मापी है जहाँ कोई व्यभिचारी भाव ही प्रमाण होकर उपस्थित हो और स्वाधी भाव को पटध्वज-सा कर दे। उन्होंने इस स्थल पर धर्मोचित्य धारि का नाम ही नहीं दिया है। उदाहरणस्वरूप वे कहते हैं कि निम्न श्लोक में किसी ममरयोग है मागते ह्यु विपत्ती को नमोचन करके कोई बिजयी कहता है कि 'तुम्हारे मन में वह भय उत्पन्न नहीं होना चाहिए कि मैं तुम्हारा धर्मकत्तौँ क्योंकि रण-विमुख लोगों पर मेरी बहूँ प्रहार नहीं करती। इस स्थल पर उल्हाड़ स्वाधीभाव सब व्यभिचारी से सब गया है धर्मार्थ यहाँ ऊर्ध्वस्थ धर्मकार है। श्री रंगाचार्य देवों ने इसकी व्याख्या में यह भी प्रतिपादित कर दिया है कि मर्मों का यह विचार कि रसाभास भावाभास होने का संघी रस का भय रस के रूप में परिवर्तन हो जाने से ऊर्ध्वस्थ धर्मकार होता है उचित नहीं है।^१ हमारा उद्देश्य यहाँ इस विचार में पड़ना नहीं है। हम केवल यह बताना चाहते हैं कि मूल रूप में ऊर्ध्वस्थ धर्मकार ही रसाभास धारि का सम्बन्ध न मानते हुए भी बाह्य के धर्मकारियों में इसका प्रचार हो गया था और वे या तो सीमातीत भाव प्रदर्शन को अनुचित मानते थे या अधिनय में उनकी प्रकृति का। स्पष्टतः वे दोनों बातें रसकारियों ने रसाभास के धर्मार्थ स्वीकार की हैं। किन्तु साथ ही रसाभास के प्रति उनका दृष्टिकोण और भी ध्यायक नुष्ठुधुमि पर उपस्थित हुआ है। हमारे इस बचन की मर्यादा धीरार्थ सिद्धांत पर ध्यान देने में प्रमाणित हो जायगी।

धीरार्थ सिद्धांत का प्रमाण हमें धारार्थ धारि बताना है कि उनमें धर्मोचित्य व स्वल्प पर प्रचारांतर से प्रमाण बताना है। श्री धारार्थ द्वारा उचित कहा गया है उनके विविध रूपों का विवरण धारार्थ-सिद्धांत निरूपण ही उनके विपरीत धर्मोचित्य का स्वल्प भी स्पष्ट कर सकता है।

धीरार्थ तथा धर्मोचित्य का मूल गुण तो स्वयं धर्मोचित्य के धारार्थ-धारार्थ

१ वा ६ पृ २३१-३२।

२ वही पृ २३३।

में ही उपसम्पन्न होता है। शोभित्य का निर्धारण भरत ने लोकदर्मी तथा नाट्य दर्मी तत्त्वों का वर्णन करके किया है। उनमें से पहला 'रियलिटिस्टिक' दृष्टि का मूलक है और दूसरा 'आइडिबिलिटिस्टिक' दृष्टि का। नाट्य में नाता सील और प्रकृति के भोगों का व्यवहारों का चित्रण रहता है। अतएव लोक को ही प्रमाण मानकर चलना उचित माना गया है। डॉ. रामवर्मा की पुस्तक 'सम कन्सेप्ट्स ऑफ़ द थियेट्रिकल् आर्ट्स' तथा श्री बलदेव उपाध्याय की पुस्तक 'भारतीय साहित्यशास्त्र' भाग २ में ध्याये हुए शोभित्य सिद्धान्त के विवरण को देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि शोभित्य' शब्द की व्यापकता काव्य के अर्थ प्रत्येक तक मानी जा सकती है और उसके कई अर्थों में प्रयोग भी पाये जा सकते हैं। भुवना रस-परिपाक का ध्यान रखकर ही इस शोभित्य का रूप निर्धारित किया गया है। भरत ने स्वयं रसप्रयोग की दृष्टि से नाट्य के अन्तर्गत प्रकृति प्रवृत्ति वृत्ति पुण्य अर्थकार आहार्याभिनय पादकपुण्य स्वर तथा आत्म्य का विचार किया था और रसप्रयोग को ही रसोचित्य माना था। भरत के विवेचन के मूर्तों को पकड़कर ही सभी विचारकों ने शोभित्य का जहाँ जितना अपने नाम का समझा उतना अपना लिया। उनके बाद इसका विचार और विस्तृत विवेचन करने का अर्थ आचार्य आनन्दवर्धन तथा सेवेन्द्र को ही मिल सकता है। आनन्दवर्धन ने तो काव्य से सम्बन्ध रखने वाले किसी भी अर्थ को न छोड़ा जिनका शोभित्य निर्धारित न किया हो। जगन्नि भुव तित्त वन्तः संपदना भुल्ल वृत्ति रीति वाच्य प्रबन्ध प्रवर्ग्य विभाव भाव आदि सभी के शोभित्य का निरूपण किया और रसोचित्य के लिए प्रबन्ध में यदि ऐतिहासिक विवक्षा को छोड़ना भी पड़ तो उसे भी प्रबन्धोचित्य के अन्तर्गत स्वीकार किया। इसीको भुवना ने प्रकरण-वचना के नाम से पुकारा। इन सब मतों के शोभित्य विचार को देखने से पता चलता है कि रस शोधों की आधारभूतता भी शोभित्य ही मानी गई है। रस-शोधों तथा रीति-वृत्ति के सम्बन्ध में कहा गया है कि वे प्रसन्न उचित अथवा अनुचित मिश्र होने रहते हैं। जो एक स्थान पर वाप है वही हास्य आदि रसों में है। किसी अर्थ के परिपाक में नाचक भी मिश्र हो सकता है। इसी प्रकार शोचप्रधान हर्षावली गृह्यार रस के लिए अनुचित तथा और रस के लिए उचित मिश्र हो सकती है। जिनमें भी रस-योग है वे सभी रस अर्थ के हेतु होने ही हैं। किन्तु अनुचित रस या प्रवर्ग्य न वही उचित जान सकते हैं। अतः के आश्वास के स रस्य में इसी प्रकार का वर्णन किया है। नितागत परि वृत्त आता के शोच आता ग रस का प्रयोग निमादेह देखनी या दिगार्ई देवा वरगु लाव-मीन में उसीके प्रमाण के मोने

अनकृता जान पड़ेगा। ऐसी स्थिति में कवि की प्रवृत्ति ठीकी है जब वह प्रकरण के अनुकूल चमन पर ध्यान दे पाता हो। इस दृष्टि में श्रीधर का धर्म अनुकूलता सबसे रसानुकूलपदान्दर्भत्व भी है। जैसा कि डॉ. रायचन ने बताया है यदि श्रीधर-सिद्धांत के पुरे बिकास को ध्यान में रखें तो उसका प्रयोग कई धर्मों में जाया जायगा। जैसे धर्मों में जैसे प्रोप्राइटी एप्रोप्रिएटनेस एग्जप्लेन हारमनी प्रपोर्शन सिम्यैनी या म्यूजुमस कन्फरमिटी आदि कई नाम दिने जा सकते हैं। इन सबके विपरीत श्रीधर का ही सीमा रेखा सीधी जा सकती है। यदि हम रस-बोधों पर ध्यान दें तो देखेंगे कि उनसे बढ़कर रस का श्रीधर द्वारा दूसरा नहीं हो सकता ऐसा हमी ने स्वीकार किया है। आचार्य छट ने ही रस-बोध की प्रथम कल्पना की थी और उन्होंने 'विरस' नामक रस बोध के अन्तर्गत दो भेद उपस्थित करके ऐसे प्रसंगों को जहाँ अन्य रस के प्रसंग में कम से हीन दूसरा रस स्वतः या बाह्य धर्मात् ध्यानान्दर्भत्व के अनुसार जहाँ विच्छेद-रसों का समावेश दिखाई दे तथा जहाँ प्रसंगों में उचित अवसर पर निश्चित किये जाने पर भी किसी रस की अनावश्यक वृद्धि कर भी बाध नहीं भी वैरस्य उपस्थित हो जाता है। इसे ही ध्यानान्दर्भत्व 'रस की पुनः-पुनः वीर्य' मानते हैं। जोन भी विरस का सम्बन्ध करते हुए उसे रस का श्रीधर का आशय ही मानते हैं। स्वयं ध्वनि के अस्मनकर्ता किन्तु रस के सम्बन्ध आचार्य महिममद ने श्रीधर का अन्तर्ब तथा बहिरंब के नाम से दो प्रकार का मान लिया है। बिना श्रीधर के रस की प्रतीति की संभावना में उनका विरहास नहीं है। यहाँ तक कि रस की प्रतीति के अभाव को ही वे श्रीधर मानते हैं। श्रीधर का सामान्य रूप रस प्रतीति' ही है। ध्वनि बोधों का वर्णन किया जाता है वे सभी रस के व्यापक होते हैं अतएव महिममद ने इन सबका रस-श्रीधर के अन्तर्गत ही समावेश कर दिया है। इस दृष्टि में देखने पर श्रीधर का क्षेत्र अत्यन्त व्यापक हो जाता है और यह कहा जा सकता है कि प्रत्येक कृति और कृती में यह श्रीधर दिखाया जा सकता है। इसका अन्वय इसीलिए विशेषतः लोक व्यवहार में जान में सम्भव बताया गया है।

इस प्रसंग में एक बात और विचारणीय है। आचार्य कुल्ल ने रस मीमांसा में पृ. ४१२ पर लिखा है कि 'श्रीधर को रसानास माना है, अनुपपुच्छता को नहीं। हम समझते हैं सुपलजी ने रस-बोधों के श्रीधर और अनुपपुच्छता प्रकरण की रसानास में अन्वय देकर ही ऐसा कहा है। आचार्य यह बोधों ही पुनः-पुनः रूप में

उदाहरण भी है

ध्यायुय यद्वसनमम्बुजलोचनाया बलोन्नयो कमककुम्भकिलातमाधो ।

भ्रातिवसि प्रसन्नमीमक्षेयमस्या बन्धस्थमेव मलमाचलनाम्बुबाहु ॥^१

अन्य भर्त्सकारों के उदाहरण भी इसी प्रकार समझे जा सकते हैं । हमारा उद्देश्य यहाँ केवल यह प्रदर्शित करना था कि भर्त्सकार भाव के होने से काव्य उत्तम रूप में उपस्थित नहीं होता बल्कि उनका प्रयोग रस उपस्थित करने के साथ-साथ रसाभास तथा भावाभास भी उपस्थित करता है ।

यहाँ इस बात की ओर भी ध्यान रखना आवश्यक प्रतीत होता है कि यद्यपि अनौचित्य ही रसाभास की वास्तविक आधारभूमि है किन्तु वह भी सर्वत्र रसाभास उपस्थित नहीं करता बल्कि कभी अनौचित्य से रस कभी किसी रस का पोषण ही करता है और कभी कभी चरित्र के उद्घाटन में सहायक सिद्ध होता है ।

पण्डितराज ने 'ब्रह्मवैवर्तस्य तैत्तिरीय ब्रह्म-सूत्रोक्ति' आदि अन्य के द्वारा यह सिद्ध किया है कि वहाँ रासण के परम ऐश्वर्य की सिद्धि करने के कारण इन पंक्तियों से बीर रस का आशेष होता है जो कि विप्रमग्न गुञ्जार का घंग हो गया है अतएव यहाँ अनौचित्य दोष नहीं है । इसी प्रकार 'हरिणीम' भी मैं कहा है कि 'सब अवस्था अनौचित्य से रसाभास नहीं हो जाता । वहाँ अनौचित्य से किसी रस की पुष्टि होती हो प्रकट वहाँ अनौचित्य का उद्देश्य चरित्र-गुणार कर्त्तव्य उपनोदन किंवा दोष प्रकट-करण हो वहाँ वह वर्जित नहीं होता । यथा महंत ॥ चरित्र-गुणार के लिए यह उक्ति

कंचन-लंछय मे विपुल रजत कंचनी पात ।

कैंते बने महंत नहि महि मे महिमावान ॥

सारांश यह है कि रसाभास या भावाभास की आधारभूमि अनौचित्य काव्य में अनेक कथों में पाई जा सकती है । उसका प्रयोग अनेक अर्थों में किया जा सकता है मुख्यतः सब अवस्था अनौचित्य के प्रतिपक्ष के रूप में उपस्थित करके देना आता है । लोक तथा शास्त्र का व्यवहार ही उसका सर्वोत्तम निर्णायक है वहाँ इन दोनों व्यवहारों के प्रदर्शन में कोई अनौचित्य दिताई देना हो वहाँ रसाभास उपस्थित होता है या भावाभास । हमना होने पर भी कभी-कभी

१ सा व हि पु ३६६ ।

२ रि र रं पु १४६ ।

३ रस-कला पु ७९ ।

प्रसंगत रसाभास भी किसी रस की पुष्टि ही करता हीन पड़ता है और वही उसे धनुषित नहीं माना जा सकता। प्रसंगत जिस प्रकार रस में साक्षर ठिठ हो सकते हैं उसी प्रकार उनका प्रयोग रसाभास और भावाभास की दिशा में भी हो सकता है।

रसाभास का इस प्रकार स्वरूप निर्धारित कर देने पर भी धीनित्य धनो-
चित्य का प्रश्न अभी अभी उसका-सा ही रह गया है। इस सम्बन्ध में शृंगार
रसाभास के कुछ स्थित होते हैं जिनकी धीर प्राचीन भाषाओं का भी
उदाहरण व्याप्त गया है। रसाभास का शृंगार-सम्बन्धी विवेचन
बहुत-कुछ भोजमर्यादावाद की स्थापना-सी करता जान

पड़ता है। मर्यादा साहित्य-शास्त्र 'साहित्यवर्णन' में दिये गए शृंगार रसा-
भास के चरों को स्वीकार करते जान पड़ते हैं किन्तु उन चरों को मानकर भी
उनके उदाहरणों के सम्बन्ध में परस्पर पर्याप्त विचार उठता है। हमारी धारणा
है कि शृंगार रसाभास के ये चर नैतिक मान के रूप में उपस्थित हुए हैं और
संभवतः धनवत् रूप में बहुती शृंगारिक वातावरण को समर्पित करके किसी
निर्धन प्रवाहिनी में परिवर्तित कर दिये जा ही हूँ प्रत्यक्ष जान पड़ता है।
विचाराव धारि में इन दृष्टि से प्राणि जगत् तक ही नहीं धनवी दृष्टि को जड़
सेन तक भी दोबाया है। शृंगार रसाभास के साथ कुछ हुए हम नैतिक मान की
धीर व्याप्त हैं तो हम कह सकते हैं कि शृंगार रसाभास तथा धन रसों के
भावाभास में दृष्टि भेद उपलब्ध होता है। धन के विचार में वही कुछ गम्भीर
प्रश्नों पर प्रकाश पड़ सकेगा वही इन दृष्टि भेद की मूलमा भी मिल सकेगी।
शृंगार रसाभास के धनवत् कृष्ण औरही परहीजातका स्वरूपीया नादिका
निर्यमादि का शृंगार, रावण का सीता के प्रति विप्रलम्भ तथा बलिष्ठ नादिक
धारि को लेकर इन धन में कुछ धीनिक एवं विचारणीय प्रश्न इन प्रकार हैं।

हृष्ण तथा भोजिवाचों का प्रेम भारतीय साहित्य की धार देन है। भोजि-
वाचों के इस प्रेम की धन-धन व्याख्या हुई है और इन पर धनीधन्य
पुष्ट होने का साक्षर भी दिया गया है। धार्मिक
शृंगार रसाभास धीर धनवाचियों के धन की वही जगत् इनका यह
हृष्ण-नापिध-धन स्वरूपीया इन ही इस में दिया है। किन्तु ऐसे
विचारों की भी वही नहीं है जो इस प्रकार के
धन की धन के धारण में लगेधन देने का विशेष धन दृष्ट है। उधारे
इसे गवाह है धन तथा धनिय दयादा है। धिनी है की सुध न इनो

कृष्ण-काम्य के बीबानों ने जो बीबानापन दिखाया है वह किसी से छिपा नहीं है और न उसके उत्तरकासीन प्रभाव से ही कोई धनमित्र है। छद्मवय कृष्ण के न रीझने पर अपनी कविताई को कविताई न कहकर 'राविका कन्हाई सुनि रन को बहाना' बताकर अपने को भुलावे में डालने वाले कवियों से और प्राणा भी क्या की जा सकती थी ? परन्तु, इस प्रसंग में कृष्ण और राधा प्रचया कृष्ण तथा प्रम्य पोषिकाओं-सम्बन्धी रति का वर्णन करने वाली रचनाओं का विचार भी किया गया है। कुछ भेदक इस विचार के हैं कि कृष्ण का राधा से प्रचया प्रम्य परकीयाओं से प्रेम था अतएव उनके प्रेम-वर्तुन में भी रसामास होता। हिन्दी में भी 'रस-बाटिका के भेदक' ने स्पष्ट सब्दों में लिखा है कि 'राधाजी को परकीया होने के कारण भी राधाकृष्ण का भुंगार वर्तुन कुछ भुंगार रस नहीं हो सकता किन्तु वह भुंगार रसामास कहा जा सकता है।

इसी प्रकार का विचार संस्कृत में रस-सर्पिलीकार तथा 'रसार्थ-सुधा-कर' के भेदक के सामने भी उठा था। उन्होंने इस विषय पर प्राचीनों के मत की साक्षी बैठे हुए इस प्रकार के विचार का खण्डन किया था। रस-सर्पिलीकार का कथन है कि जिस नायक के लिए अनेक नायिकाएँ व्यवस्थित हों वहाँ धनीचरित्र का प्रभाव रहता है। इसके कारण वहाँ रसामास भी नहीं होता। उनका विचार है कि यदि वहाँ भी रसामास माना जाय तो सकलनामकोत्तम कृष्ण की अनेकनायिकाविपयिणी रति को प्रामास मानना पड़ेगा। इस कारण वहाँ धन्यवस्थित बहुकामिनी विपयिणी रति हो वहाँ वैयधिक नायक की प्रीति हो तथा बहुनायकविषयक प्रीति प्रदर्शित की गई हो वही रसामास होता है। इसी हेतु वैयधिक की ओर कैस्या की प्रीति रसामास है। वही प्राचीनों का भी मत है।^१ चाणुदत्त के इस कथन के उनके दो विचार प्रकट होते हैं—एक कृष्ण सकलनामकोत्तम तथा विशेष प्रादुत व्यक्ति है दूसरे उनकी रति प्रम्य वस्थित न होकर व्यवस्थित है अर्थात् विधान के प्रतिबुद्ध नहीं है। उन्हें जिस प्रकार सर्वदुर्गोष्ठ तथा सर्व-अभिनयमान धादि माना गया है उसके आधार पर उनके लिए यह भी व्यवस्था हो सकती है कि वे अनेक नायिकाओं के प्रति प्रेम का प्रदर्शन कर। अतएव धन्यव्यवस्था बाहर मान है कारण कृष्ण का यह काम सगेह की दृष्टि में न देना जाकर उनकी सामर्थ्य के अनुसार प्रदर्शित ही मान लिया गया है। कृष्ण तो पूर्ण मनर्ष तथा मर्यादा विष्णु हैं। अतएव वह जो कृत्य करते कर सकते हैं। वह स्वयं नीचातीत हैं उनके लिए कोई सीमा नहीं है। रस-बाटिका पृ. १२।

बाँधी जा सकती। वास्तविक बात यह है कि मारन की धर्मबुद्धि में कृष्ण को मरवान् रूप में देखने के पश्चात् उनके (बापों की नहीं बल्कि उन) बाँधों की धीरे धनुनी उठाने की ही धनु चत समझ। मरवान् क किसी भी काम पर यत्ति-बुद्धि धक्का की दृष्टि नहीं फेंक सकती। धात्र भी कृष्ण उरी लोकात्तर पर पर अधिष्ठित हैं। अतः उनकी भोविका बिचबिली रति के रसाभास होने का आरोप करने की किसी की भी इच्छा नहीं होती। इस प्रकार भडा के कारण कृष्ण के हृदय प्रेम को रसाभास के धर्मार्जन नहीं रखा जा सकता। बुद्ध-पत्नी के प्रति प्रवर्धित प्रेम को इसी कारण धनुचित स्वीकार कर लिया गया है कि वह समाज में धात्र की पात्र है न कि प्रेम की। जिस व्यक्ति के सम्बन्ध में हमारी भडा है, उसके प्रति हम प्रकार का भाव समाज में करी स्वीकार नहीं किया जा सकता। समाज का मन ऐसे वर्गों के दान प्रधवा भरण से उसके प्रति धरि का धनुमन करने सवेगा और तनिक-सी भी धरि के सम्पादित होने ही रस-अन हो जायगा। इसी दृष्टि से ऐसे वर्गों को रस नहीं रनामान माना गया है। विष्णु कृष्ण के सम्बन्ध में हमारी भडा काम करनी है अतएव वहाँ उनके व्यवहार के प्रति धरा का धनर ही नहीं धा सवेना। बन्धुन उनके हम बापों को हम धनु-नीला के रूप में ही मरमर रह जाने हैं। यही कारण है कि वह रसाभास नहीं माना गया है। विष्णु रतना ध्यान रतना चाहिए कि उत्तान गृवार के वर्धन से आहें फिर वह कृष्ण प्रेम के सम्बन्ध में ही हो पाठक को कृष्ण का ध्यान न रहने में रनामान ही उन स्थित होने। रस नहीं।

हमो प्रकार का एक धर्म प्रमय भी साहित्य-सध में पवित्रराज का बड़ा विचार का विषय बना रहा है। रसधराधर-वार मे निम्न रनाक उद्धृत करने हुए उक्त विचार की सूचना दी है

ध्यानधाराधनितारधर रधारिता धरधानुतः।

बाँधुधरेषु बाँधुधराः धनगि धरधना हम् ॥

धरधु बाँधुधों पर हीरही का दृष्टिधौ धरध धरधन मध धन धिन धीर धरध धरधुन होनी हुई गिर रही है।

हम धरध धर धरि धानुधन का धनुधन धरधे हुए धने का हीरही का धरधों की धीर हम प्रकार धरध धरध धन होने के कारण रनामान ही ही धरध हीरही। सभी धरधों के लिए धरधधरध ध धरध है। धरध धरधधरध धरध है कि धरधधरध धरध धरध के धरध धे धरध धरध

रति ही धामास रूप होती है अथ नही। यही विवाहित मानकों के विषय में प्रम होने के कारण रस ही है। प्राचीनों के मत को उल्टर पल में उल्ट करके क कारण कहा जा सकता है कि जगन्मात्र स्वयं प्राचीन मत का समर्थन करना चाहते हैं। किन्तु, उनके टीकाकार नागध्वज का विरोध करते हुए उनके इस मत में घबड़ि वा प्रकाशन मानते हैं। नागध्वज का तर्क है कि जिस प्रकार अविवाहित अनेक नावकों से प्रेम अनुचित है उन्ही प्रकार विवाहित मानकों से भी। यही विवाहित अविवाहित का पक्का सदाया टीका नही धीरे न सत्य में ही उसकी पुष्क व्यवस्था है।^१

विचार कर देखा जाए तो कहना हुआ कि किन्ता ही व्यवस्थित प्रम क्यों नही यदि कोई स्त्री एक ही साथ अनेक के विषय में इस प्रकार का व्यवहार करती है तो वह समज नही बही जा सकती। लोक-व्यवहार से ही धीरिया नीतिय का ज्ञान होता। अतएव लोक-व्यवहार के विरोधी इस व्यवहार को अनुचित मानते हुए यही रसाभास ही धामना चाहिए।

विमदूपान न इसी प्रम को दखिण नायक के सम्मुख में उठाया है। उनका विचार है कि दखिण नायक कृति मात्र से ही अनेक प्रमियाया के साथ नाधारण मात्र रखता है किसी राव के कारण नही।

शिगमूपान और दखिण नायक तथा अस्तित्व किनी के प्रति प्रीति किनी के प्रति सम्मुख व्यवहार किनी के प्रति सम्मुख इस प्रकार का प्रम भेद उसमें प्रकट नही होता। अतएव केवल रूप्य के उदात्त होने पर ही धामना हो सकता है।^२ किन्तु अस्तित्व का वचन

है कि एवागी प्रेम एक नायिका की अनेक नायकों के प्रति रति व्यवहार एक नायक की अनेक नायिकाओं के प्रति रति को रसाभास स्वीकार करना चाहिए। किन्तु यदि किनी वचन पर दृष्टि कर ले वह ललित कर दिवा गया हो कि अनेक नायिकाओं में प्रेम होने हुए भी उस नायक का एक किनी मुख के प्रति रति अनुगत ही बलिण है तब रसाभास नही मानना चाहिए।^३ यदि विमदूपान १ हिंदी २ नं ५ २७२-७६।

२ सम्मुख दखिणानीनायकि रायरायनायकविनि केदु नः दखिणाय नायकय नायिकायकेवागु कृतिनायकेन साधारण्यं न समेत। तदेवरायदेव रायय प्रीतिप्रतिपत्तानु नु अत्यन्तं नायकं केनि तदनुगतय नायकता। अथ नु वचनेनायकं प्रकृतनायकानुवरणने। २ गु ५ २६।

३ यदि मुखं हनु कानिनीयु तदयं नुरागोचरभोने प्रतिपत्ताने एवरायगुरागो वचने तदा रस त्व वचन। २ २ ५ ४१।

के विचार को ठीक मान लें तो कृष्ण का अनेक मायिकार्यों के प्रति प्रवर्धित राग किसी के प्रति विशेष तथा किसी के प्रति हीन म बड़े जाने के कारण रसा मान नहीं, रस ही कहा जायगा। किन्तु श्रीयही के प्रेम का विचार हम सिद्धान्त के अनुसार नहीं किया जा सकता। क्योंकि यहाँ एक ही समय पर अनेक से प्रेम प्रवर्धन का विचार नहीं किया गया है। श्रीयही का उदाहरण उपरिभिन्न दोनो उदाहरणों में निम्नलिखित है और उसके रसामास होने में सम्यक् प्रवृत्त नहीं किया जा सकता।

विर्यम्योन्मिष रति इन सब रसामासों की वर्णा के अतिरिक्त तिर्यग्गोत्रि
और रसामास के वर रति के विषय में साहित्य के क्षेत्र में वर्णन
सम्बन्ध में हरिपाल किया रहा है। संस्कृत के एक प्राचीन मेखक हरि
पाल ने उसे मयोगरस माना है।

'एकाग्रशी' के रचयिता विद्याधर इसे रसामास मानने से अस्वीकार करते हैं। विद्याधर का विचार है कि यह प्रेम भी रस ही है। यदि कोई यह कहे कि तिर्यग्गोत्रि को मोय का कोई ज्ञान नहीं रहता अथवा विद्याधर का मत के मोय को ध्यानग्रहण कर जानकारी और नहीं बढ़ते अथवा यह कहा जाय कि यदि मोय का ज्ञान रहा है तो भी वह सम्य तथा संस्कृत मानव के समान नहीं होना अतएव रसामास माना जाय तो विद्याधर का उत्तर है कि इस प्रकार के ज्ञान अथवा मंद-विचार को कोटी कल्पना ही मानना चाहिए, क्योंकि ध्यानशान्ति के अन्त मोदकता को इस प्रकार के मोय की आवश्यकता ही नहीं रहनी कि वह उसे और कितना व्याख्या में रहा है या मोय कर रहा है।^१

पिनवृत्तान्त में इसके विषय में अपना मत प्रस्तुत किया है। उनका विचार है कि श्रुतार के लिए ध्यानग्रहण का विचार सबसे महत्वपूर्ण है। यह ध्यानग्रहण साधारण नहीं हो सकता। श्रुतार को धृति तथा सिद्धिभूषण का विचार उन्मत्त माना गया है। यदि यह स्वीकार भी कर लिया जाय कि पशु-पक्षी को भी अपनी बना तथा रति का मोय रहता है तब भी सामाजिक के बिल-समाय का प्रयत्न नहीं मुक्त पता। सामाजिक ही वाक्य का ध्यानग्रहण होता है और यह वाक्य विचारों के लक्ष्य होता है। ये विचारों वाक्य में प्रतीकित बड़े जात है पशु पक्षी की रति का विचार कहना उचित नहीं। उनही वह स्थिति केवल तो रस १ म या २ पु १४५।
१ र म पु २६।

कारण-कार्य-कल्पमें वर्णित हो सकती है। अपनी जाति के योग्य धर्म के अनुसार हाथी का हाथी के प्रति विभावत्व स्वीकार नहीं किया जा सकता। वह केवल कारण-स्वल्प माना जायगा। जाति के योग्य धर्म के द्वारा ही विभावत्व सिद्ध नहीं होता। विभावत्व तभी सिद्ध हो सकता है जब वह भावक के चित्त में उद्भास उत्पन्न करे। विभाव-ज्ञान का ही नाम धीविरत्य-विशेष है। उससे धूम्य पशु धारि विभावत्व को प्राप्त नहीं होते।^१

शिङ्गमुपास ने रसाभास मानने का एक और कारण दिया है। वे धनीविरत्य के दो भेद मानते हैं (१) असत्यत्व तथा (२) अयोग्यत्व। इनमें शिङ्गमुपास के कारण कृष्णारि के रत्यादि वर्णन में रसाभास होता शिङ्गमुपास का एक है। वह तो बड़भास है धर्मवा अनुभवधूम्य है। अन्य तर्क उनमें रति धारि की कल्पना सामान्यतः असत्य है। इसी प्रकार नीच तिर्वक तथा धीवार में अयोग्यता के कारण रसाभास मानना चाहिए।^२

कुमारस्वामी राजबुद्धामणि शीघ्रित तथा मुवासापर के लेखक धारि कतिपय विद्वानों ने लिखमुपाल की बात स्वीकार नहीं की है। उनका कथन है कि यदि हम 'शाकुन्तल' में धार्य हुए—धीवार्जनादि कुमारस्वामी राज रामन् धारि—स्वीकृत को पशुपत भय का उदाहरण बुद्धामणि मुवासागर स्वीकार करने में नहीं हिचकते तो फिर पशु-पक्षी अथवा द्वारा विरोध धारि में रति मानने में भी कोई हानि नहीं है।^३ काव्य प्रकाश की नामन-कृत टीका में मुवासापर का भी मत दिया है उसमें लेखक ने स्पष्ट कहा है कि इस वर्णन को रसाभास कहना केवल सम्प्रदायानुसरण-मात्र है। सीक पर बलना है।

१ अथ स्वजातियोग्ये धर्मे अस्तुनी न विभावत्वम् । धारि तु भावक क्षितोत्साह हेतुवीरतिविशिष्टैरेव । किञ्च विभावज्ञानं नाम धीविरत्यविशेषः तत्तु धूम्यः तिर्यचो न विभावतामिति । २ तु पु १ १२ ७ ।

२ रसाभासता भवेदेवामनीविरत्यप्रवर्तितानाम् । असत्यत्वाद्ययोग्यत्वात् धनीविरत्य द्विधा भवेत् । असत्यवर्तत तत् स्यात् अचेतनवर्तत तु यत् । अयोग्यवर्तत प्रोक्तं नीच तिर्यकतामयम् । २ तु २ ७ ।

३ अतएव काव्यप्रकाशिकायां 'धीवार्जनादिरामं मुहुरनुवर्तति स्वभने चट्टादि इति' इत्येवमभयानको रत्न तिर्यन्विषयतया उदाहृत इत्याहुः । का ४ २२१ २१२ ।

४ इदं च परित्यज्य संप्रदायानुसरणमात्रम् । का प्र टीका पु १२१ ।

इस सम्बन्ध में रसाभास मानने वाले विद्वानों की धीर में यह उत्तर दिया जा सकता है कि श्रु गार रस का धर्म रसों से प्रदर्शनीयता धीर प्रभावसाधिता की दृष्टि से भेद होने के कारण दोनों को पुनः रूप से ही देखना उचित होगा। मुनिषा के विचार से श्रु गार रस की अवतारणा में विशेष सावधानी बरतनी पड़ती है। धर्मका पुन्य प्रपुन्य सभी की समान रूप से रति का वर्णन किया जाता। किन्तु कौन नहीं जानता कि कालिदास जैसे महाकवि को भी धिक्-पावती की रति का वर्णन करने के अथराव में अङ्गमात्री बनना पड़ा है। पण्डितराज जयसाल ने तो राधा-कृष्ण विषयक श्रु गार के वर्णन के लिए 'पीठबोधिन्द' के लेखक जयदेव की खूब सफर की है। इस दृष्टि से नाट्य मंथो तिर्यक रति का प्रदर्शन एकदम अवसरमय जान पड़ता है और धर्म में भी उसका वर्णन मन में यह भाव आद्यन कर सकेगा जो कुछ श्रु गार में होता है। इनमें पूरा मन्वेह प्रकट किया जा सकता है।

श्रु गार रसाभास को सिधमूपाल ने चार प्रकार का बताया है (१) अद्यग (२) अनेक राग (३) तिर्यक राग तथा (४) मनेच्छ राग।^१ अद्यग क अन्तर्गत रागण का सीता के प्रति प्रदर्शित प्रेम भा मकता है जो वस्तुतः पूर्वोक्त अनुमपनिष्ठ रति ही है। अनेक राग के अन्तर्गत उपनायकनिष्ठ बहुनायक निष्ठ एवं प्रतिनायक निष्ठ रति आ सकती है। तिर्यक राग तथा मनेच्छ राग में प्रथम उपो-वा-र्यों धर्मों द्वारा भी स्वीकृत किया गया है। अमरच्छाद्य अन्तमपावगत रसामास का ही दूसरा नाम है। तात्पर्य यह कि सिधमूपाल-इन प्रकार भेद नाम में भिन्न होने हुए भी वस्तु में स्वीकृत प्रणाली के अनुसार ही है।

सिधमूपाल ने रसाभास के विषय में दो नये प्रश्न उठाये हैं। एक तो उनका प्रश्न है कि यदि अद्यग का अर्थ एकत्र रागाभास^२ माना जाय तो क्या पूर्वानुराग भी रसाभास ही है? दूसरे उनका प्रश्न यह है कि क्या केवल स्थितियों में रागाभास होने पर ही रसाभास हुआ जाना है अथवा पुनः में जाने पर भी रसाभास होगा? बिडान् लेखक ने दोनों प्रश्नों का

१ हि र सं पु १४४।

२ अथ श्रु गार रसस्यारागात्नेकरागात् निर्विजायात्प्रेमपरायात्प्रेमि अनुविपमा भास भूपस्यम् । र सु पु २४४।

३ तत्रारागसम्बन्ध रागाभास । वही । इमोक्त १६३ की व्याख्या।

समुचित उत्तर भी स्वयं ही देने का प्रयत्न किया है। पहले प्रश्न के विषय में उनका कथन है कि प्रभाव तीन प्रकार का होता है प्राग्भावा प्रत्यक्षाभाव तथा अत्यन्ताभाव। इनमें से प्राग्भाव के अन्तर्गत पूर्वानुराग या भाव है। उसमें दर्शनार्थ कारण विद्यमान रहता है किन्तु अन्य दोनों में कारण होने पर भी रस की अनुत्पत्ति के कारण रसाभास ही माना जायगा।

दूसरे प्रश्न के विषय में धिक्मुपास का सीमा-साध उत्तर है कि यद्यपि अन्य विद्वान् स्थियों के रागाभाव से ही रसाभास मानते हैं तथापि यह उचित नहीं है। पुरुष II रागाभाव होने पर भी रस आस्वादीय नहीं रहता। ऐसी स्थिति में रसाभास ही होगा। उदाहरणस्वरूप आपने निम्न श्लोक उद्धृत किया है

एते प्रेमावेशे प्रत्यु बहुमनसि धत्ति
निवृत्ते सद्भावे प्रत्युपि न कश्चिदस्ति पुरः॥
सद्भावेऽप्येतदेव प्रियसखि गतास्तावत् स्थितान्
न कश्चि को हेतुर्बलति शतशः पान हृदयम्।

इस श्लोक से प्रकट होगा कि यह किसी स्थिति का कथन है। जहाँ उस पति ने पूर्णतः त्याग दिया है उनसे किसी प्रकार का सम्बन्ध अब नहीं है। प्रेमावेश अब व्यतीत हो चुका है। प्रत्युप धत्ति हो गया है सद्भाव भी विनष्ट हो चुका है। ऐसी स्थिति में भी वह पति दिव्यों के विषयों में सीधे सीढ़ी नहीं देखी है। किन्तु ऐसा है कि फिर भी उनका हृदय घटता नहीं हो जाता। यह बात और भी स्पष्टायक है।

यद्यपि यहाँ स्त्री की ओर से स्मृति के सहारे पति के प्रति परमेश्वर अनुराग प्रदर्शित किया गया है किन्तु पति के पूर्णतया त्याग के कारण स्पष्ट है कि इस स्थान पर वैचल्य भाविका में ही प्रेमावेश व्यवसाय रति भाव विद्यमान रह गया है। अतः अब इस वर्णन में बाधता नहीं रहती किन्तु इसे रसमय कहा जा सकता है। इसी कारण इसे रसाभास कहना उचित होगा।

ऐसा मान लेंगे कि संस्कृत के विद्वानों ने जिस समय रसाभास का शब्द की भी उस समय उनके सम्मुख समाज का हिम-धमहिम तथा लोभ-व्यवहार का रस का विचार रहा होगा। उस भेदकों की दृष्टि आचार पर अभी है और उनका विद्वत् मनन वर्णन उन्होंने रस-परिचाय में अनुपवीही माने हैं। भावना का अर्थ माहि प म इनीलता तथा अतीतता का प्रत्य-मा है। अर्थात् १. अभावो हि विविधः। आगमाद्योऽप्यन्ताराध अर्थभावावस्थिति। तत्र भावनाये दर्शयति कारणं भावोऽर्थात्तन्मात्रमात्रमात्रमात्रम्। इतरकोऽनु भावः सद्भावादि रसानुवर्तते रसाभासकमेव। अर्थात् २. इति ३. की व्याख्या।

अथ रसाभासों के आचार पर उसे औचित्यानीचित्य-विवेक से सम्बन्धित-मात्र माना गया है। इसी प्रश्न से आतिथ्य सदाचार की उत्कामीय सीमा का संकेत भी पाया जाता है अतः रसाभास का विचार समाज तथा संस्कृति के लिए भी उतना ही उपयोगी है।

रसाभास और रस

रसाभास के सम्बन्ध में साहित्य के क्षेत्र में दो प्रकार के विचार प्रस्तुत किये गए हैं। एक पक्ष के अनुसार रसाभास रस ही है और दूसरे के विचार में उसे रसाभास नाम लेकर फिर भी रस कहना उचित नहीं। रस को आचार्यों ने औचित्यपूर्ण तथा निर्मल माना है। किन्तु, रसाभास में अनौचित्य की स्थिति

अनिवार्य मानी जाती है। उसकी नींव ही अनौचित्य पर पड़ी है। अतः एक ही स्वतः पर रस भी रहे और रसाभास भी औचित्य भी हो और अनौचित्य भी वह सम्भव नहीं। इनमें समानाधिकरण हो ही नहीं सकता। अतः हरक्षण पर रसाभास को हेतु कहने की तैयारी न होये। यदि हेतुबोधमान को हेतु नहीं माना जा सकता तो रसाभास को रस कहना भी संभव नहीं।^१

रसगोविन्दकर ने इस प्रश्न का उत्तर यह कहकर दिया है कि अनुचित होने पर भी किसी वस्तु के स्वरूप का नाश नहीं होगा। अर्थात् अनुचित होने पर भी वह पूर्णतया परिवर्तित नहीं हो जाती। अतः परिहृतराज का उत्तर यह जो है वह तो मानना ही पड़ता है। हाँ उसके दोष का संकेत अवश्य कर दिया जाता है। इन दोनों

का मकेय करने के लिए ही रस कहने की अपेक्षा उसे रसाभास कहा जाना है। यह कहना ऐसा ही है जैसे किसी धरत को दोषयुक्त देखकर सर्वत्र उसे धरत मान करने लगे। किन्तु ऐसा कहने से उसके अर्थ होने से तो संदेह नहीं किया जा सकता। अतः रसाभास भी रस ही है इसमें संदेह नहीं।

परिहृतराज के समान ही अश्विनवर्ण ने भी कहा है कि रसाभास का यह स्वरूप शुद्धी रसभासावस्थ है।^२ अर्थात् यह समझना चाहिए कि जिस प्रकार तब रसाभासामय रसराशिना न समानाधिकरण निर्मलतत्त्व रसादिपाद हेतुबोधमानावस्थ हेतुबोधने-बोधने। र न पृ १६।

२ मनुष्यचित्तबोधमानावस्थानिरपि तु लोप्यमानावस्थानादौ रसाभासादि व्यवहारोपपत्तिरिति। वही।

३ 'रसगोविन्दकर' पृ १७।

सीपी में चाँदी की-सी कमक उत्पन्न होती है वही अभिनवगुप्त का उत्तर प्रकार कविता के योग्युक्त रहने पर भी ऐसा प्रतीत हो कि यह रसयुक्त ही है। रसाभास का तात्पर्य यह नहीं समझना चाहिए कि रस नहीं रहता बल्कि उसका धर्म केवल इतना है कि शेष रहते हुए भी रस का आभास बना रहता है। इसी कारण इसे रसाभास कहते हैं। पण्डितराज का तात्पर्य भी यही है कि रस का पूर्णतया समाव नहीं हो जाना वह अनुपित मने ही हो नाय।

इन सभी बिहानों ने रस तथा भाव के साथ रसा भ्रान्त्यवर्धन तथा भास भाषाभास पादि को भी ध्वनि के अन्तर्गत विरचनाय का उत्तर माना है। आचार्य भानन्दवर्धन ने स्वयं इस बात की घोषणा की है।

विद्यनाथ ने भी उसे रसध्वनि के अन्तर्गत माना है और उसे रस मानने का कारण बताया है उसकी रसवत्ता। वह इसे भी आस्वाद्यबोध्य मानते हैं।^२ उनके 'रसात्मकं वाक्यं वाक्यं' सिद्धान्त के आधार पर तो वाक्य की मूल केवल उसका ही ही आसक्ति है जिस पद या पद में रस हो। किन्तु जिन स्वनों पर रसाभास माना जाता है वही भी बिहानों ने वाक्यत्व स्वीकार किया है। उसे वाक्य स्वीकार करने का कारण यही है कि यहाँ शब्द रहने पर भी उसने रसास्वाद हुआ है उसका समाव नहीं है।^३ इसी कारण रसमे इति रस परिभाषा के अनुसार इन रस भाव आदि के आभास को भी रस ही मानना चाहिए।

इस मन को इति ने रसमे हुए वाचन धनवीकर ने कहा है कि रस के धनीविषय के कारण या आभासता उत्पन्न होती है यह रसावगम की उत्तर वाचन मूलकीय का मत धनिक स्थिति प्रकट प्रकृति है। धर्मात् इनम वीर्धरत्न रहता है। धर्मिप्राम यह कि पहले रस का अनुभव होता है उसके पश्चात् ही उचितानुचित का

१ रसभास महाभास लक्षणमात्राविरहम् । रसमेवरात्राविभागेन भासभासो व्यक्तरिक्तम् । 'वक्ष्यामोक्त' २।३ । पृ. १७२ ।

२ रसभासो महाभासो भावस्य प्रतीतिरपि । लक्ष्यप्रकृत्या चेति सर्वेऽपि रसभासता । ला. ड. ३।१३६ १६ ।

३ रसवत्प्रधान्यवर्धनीरसवदाभासिक वक्षरमेव प्रवक्षरमेवनेचो रसवत्तापीर-
रान् । ला. ड. वक्षने प्र. व. पृ. ४ ।

४ रसमे इति रस इति व्युत्पत्तिपीयाहभासवदाभासवयोऽपि गृह्यते । ला. ड. वक्षने १०२ ।

बिभेक आश्रित होता है। यह स्थिति बाष्प्य-बाष्पक के सहस्र नहीं है कि ध्वज का सञ्चारण होते ही उसके ध्वज का यो पता लग जाय।^१ यही रसानुभूति के पश्चात् ही बिभेक आश्रित होता है। अतः रसाभास एक प्रकार से रस ही है।

वामन का यह मत पूर्वोक्त मतों का सारांश-सा प्रतीत होता है। अभिनव गुप्त ने भी सुकृती रसताभासवत् सदाहरण के द्वारा पौर्वापर्य का ही संकेत करना चाहा है। वामन का सिद्धान्त भी इसी पौर्वापर्य का ही अनुमोदक है।

वामन ने रसाभास के सम्बन्ध में एक और उल्लेखनीय बात कही है। उन्होंने प्रश्न उपस्थित किया है कि क्या लौकिक व्यवस्था में ही रसाभास का बोध होता है रस की साधारणीकरण वाली धर्मीय व्यवस्था में नहीं? इस प्रश्न का गुरुत्व ही उत्तर देते हुए उन्होंने कहा है कि साधारणीकरण के उपाय से सामाजिक वर्णन में तत्स्थिति हो जाता है। अब उसीमें धर्मीयत्व उपस्थित होता है तब सामाजिक निष्ठ रति धारि को रसाभासता प्राप्त होती है। लौकिक व्यवस्था मात्र में नहीं।^२ इसी बात को पश्चितराज ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है कि “यावत् नहिं कि रस प्रतीति के पहले मायक-नायिका धारि के साधारण हो जाने के कारण उनमें हमारी पुण्यता-बुद्धि उत्पन्न ही नहीं होगी। पर वह ठीक नहीं है क्योंकि जिस स्थान पर सहस्रव्य पुरुषों को रस की आपत्ति प्रमाण सिद्ध होनी है उन्हीं नायिक-नायका धारि में साधारण कर लेने की कल्पना की जानी है धर्मवा धर्मनी माता के विषय में अपने पिता के प्रेम-वर्णन करने पर भी रस की प्रतीति होने लगेगी।^३ तत्पर्य यह है कि रसानुभूति में ही धर्मीयत्व होता है।

डॉ० राकेश गुप्त ने रसाभास की अनावश्यकता सिद्ध करते हुए कहा है

कि काव्यानुभूति में केवल दो ही दशाएँ संभव हैं

डॉ० राकेश का मत या तो रसास्वादि ही होगा अथवा फिर अनास्वादि ही

उस पर विचार रह जायगा। ऐसी किसी दशा की कल्पना करना

जिसमें रस न हो किन्तु रस के महत् अनुभूति हो

१ रसानुभूतिरस्य रसावबोधोत्पत्त्येवावयवमात्रं साक्षात्तयाप्युपलब्धं न बाष्प्य बाष्पकानीतिव्यवहृतमर्थगैतुनेति बोध्यम्। का प्र टीका पृ १२२।

२ अन्वेषणता लौकिकस्याभासतत्त्वमात्रं न तु सामाजिकनिष्ठस्यालौकिकस्येति चेत् न। साधारणीकरणोपायैव सामाजिकस्य अलौकिकस्योपायमात्रमात्रं निष्ठ रतेरप्याभासत्वमिति। का प्र० टीका पृ १२२।

३ दि० र० पृ १४४।

अपरिमित विवेचन से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि रसाभास का विचार केवल प्रसंग देखकर करना चाहिए। अतएव जिन मुक्तक काव्यों में सर्वत्र प्रसंग का ध्यान रखने की कोई आवश्यकता नहीं समझी जाती तथा एक ही भाव को काव्य का रूप दे दिया जाता है उनमें प्रसंग का साक्षेप किये बिना रसाभास का पूरा विवेक नहीं हो सकता। महाकाव्य लघुकाव्य अथवा छन्दकाव्य में वही प्रसंग का विचार किया जाता है वही पात्र के व्यवहार का विचार उचित वा अनुचित से से किसी के अन्तर्गत किया जा सकता है। अतएव रसाभास की जानने में विशेषतः प्रबन्धकाव्यों में सरलता होती है। मुक्तककाव्य में शोक-प्रवहण अथवा कथा का साक्षेप सहायता करता है। स्वयं पात्र के चरित्र में इस रहस्य का उद्घाटन कठिनाई ही होता है। अतएव यह भी कहा जा सकता है कि काव्य में जिन स्वयं का निर्देश रसाभास के रूप में किया जाता है वे पात्र के बुद्धिचरित्र के बोधक हैं अथवा उसके द्वारा किये गए अनुचित कर्मों का उद्घाटन करते हैं।

काव्य में रसाभास का महत्त्व कम नहीं है। वह काव्य का एक अनिवार्य घटक है। काव्य में सभी प्रकार के चरित्र होते हैं। 'सु' और 'दु' का संघर्ष काव्य का प्राथमिक अङ्ग है। अतएव प्रत्येक और रसाभास का महत्त्व चरित्र तो काव्य में रहे ही चायें। उनके चरित्र का सभी प्रकार उद्घाटन करने के हेतु रसाभास का प्रयोग भी होता रहेगा। तत्पर्य यह कि यदि पात्र को कुछ पात्र के रूप में निरूपित करना अभीष्ट है तो हम आन-बूझकर उससे ऐसे काम करावेंगे जिनसे उसके नायों का प्रतीतिप्रसंग प्रकट होता हो। और जितनी ही काव्य में किसी चरित्र की कुछी प्रकट की जायगी उतना ही वह प्रभावशाली प्रतीत होगा तथा कुछ पात्र के प्रति कवि का अभीष्ट भाव हमारे मन में जाग्रत होकर पुष्ट होना चला जायगा। अतएव अनुचित होने पर भी वह व्यवहार हमें एक प्रकार का आनन्द ही प्रदान करेगा। यही कारण है कि अखिल में रसाभास के ह्रास की उन्नति स्वीकार की है। इस दृष्टि से रसाभास की काव्य में विशेष प्रबन्ध में अनिवार्यता तथा रम्यता ही सिद्ध होती है।

जाता है।^१

इसने महोदय का कथन है कि कला का पक्ष साधारण्य है जिसका तात्पर्य है स्वयं को उपन्यासादि का नायक समझना। किन्तु वास्तविक रसानुभूति पूर्वोक्त घटसर्जक तथा बहिर्मुख स्थितियों से भी घाने बढ़कर उद्बुद्ध अनुभवों की पूर्ण समीकरण की अवस्था है।^२ उन्होंने भी मुलर फ्रीनफेल्स के अनुसार तीन प्रकार की अनुभूति का उल्लेख किया है जो क्रमशः परमानन्दवादी स्वच्छता विनीतीकरण दूसरे का अपने पर आरोप करके अनुभव करने तथा तटस्थ रह कर अनुभव करने की स्थितियाँ हैं। प्रथम स्थिति के सम्बन्ध में उनका स्पष्ट मत है कि इसमें विषय तथा विषयी की सत्ता में अभेद स्थापित हो जाता है। यह पूर्ण अहं-विनीतता की स्थिति है।^३ प्रायः काम तथा स्वानादि का ज्ञान

१ The Introjective Phase of Identification includes all that is commonly spoken of as Identification the mergence of self with the crowd or group the feeling of unity with the hero or God.—'Creative Imagination, ' Self & Art.

२ Moreover while the response to art may be that of the participant (identification in the narrower and popular meaning of the term when for example, the reader feels himself to be the hero of drama or novel) the truly aesthetic response does not stop there. It goes beyond introjection and projection to a final assimilation of the projected experiences a complex integration —'Creative Imagination, Self & Art.

३ First of all, the Ecstatic for whom all self-consciousness is merged in the perfect unity of subject and object that occurs under conditions of intense enjoyment. There is such an identification with the objects perceived that the I seems utterly lost. One becomes that which he is enjoying. — Ibid.

(B) often for the Ecstatic, with loss of self both time and space orientation lapses. He passes into the trance of the mystic and may lose consciousness

स्पर्श है।^१

हाँ राकेष का मत प्राचीन भाषाओं के अनुकूल नहीं है। उनका—
प्राचीन भाषाओं का—रसामास से उसके रस-सदृश होने का धर्म कभी नहीं
था। उनके द्वारा दिये गए उदाहरणों से प्रकट है कि रसामास की स्थिति
बहने रस की ही स्थिति है। पहले चाँदी का ही ज्ञान होता है तबनन्तर सीपी
का। सीपी के ज्ञान से पूर्व चितनी देर तक चाँदी का ज्ञान रहता है उतनी
देर तक वह ज्ञान सत्य ही है। भले ही बाह में धराय सिद्ध हो जाय। इसी
प्रकार रसामास भी पहले रस की ही दशा में अनुभव किया जाता है। वह
अनुभूति चितनी देर होती है उतनी देर उसका रस के रूप में ही अनुभव होता
है। तबनन्तर विवेक उसे रसामास में परिवर्तित कर देता है। रसानुभूति के समय
का आत्मत्व निर्दोष आत्मत्व है। किन्तु कुछ ही क्षणों में पूर्वपर भटनामों का
विवेक आक्रमण होने पर वही आत्मत्व अनुभूति जगने लगता है। यद्यपि जब हम
पूरे प्रसंग में किसी भटना के वर्णन पर ध्यान बनाते हैं तो हमें उसके उचित
मुचित होने का ज्ञान होता है। मुक्तकों में इस कथा का सहस्रव्य पाठोप कर
मैला है। इस प्रकार के रस से रसामास ज्ञान में बहुत देर लगती है। यह बात
आधुनिक ने राकेष के द्वारा सीपी के प्रति प्रवर्धित रसि को रसामास तथा
तदुपरान्त उसे हास्य का उदाहरण बतलाते हुए नहीं है। उनका कथन है कि
तत्त्ववादस्था में तो रस का ही आस्वाद होता है किन्तु पूर्वपर प्रसंग पर
विचार करने में वह गृह्य-रसामास हो जाता है वह स्थिति सामाजिक की
परिचात्मिक विवेक स्थिति है रसानुभूति तो उसे ही ही जाती है।

इन प्रश्न को लेकर अभिनवभूषण ने एक बूझरी ही स्थापना की। उन्होंने
रसामास से अन्य रसों की उत्पत्ति मानी। उनका मत था कि वही रसामास
कहा जाता है वही वह सबभूषण चाहिए कि वह रस
रसामास का अन्य तो वृत्ति हो गया जिसका वर्णन करना था किन्तु
रस में परिवर्तन प्रसंग के अनुक्रम वही दूसरे रस में परिवर्तित हो गया
है। अरुण ने भी इसी प्रकार किया है कि गृह्य की
अनुभूति यद्यपि अनुभवना हो जाने पर हास्य की उत्पत्ति होती है। आमास
का आत्मत्व अनुभव विमो रस को अनुभवना प्राप्त होना ही है। इसीकी अनु
१ ता एर र नु १९७।

२ तदानीं वाचस्पत्येयं लाघाविक्रमां विनिगं तत्त्वमीश्वर्य दत्तायां नु रतेरेका
रसादनेन गृह्यारदेव भागि वीर्यीर्यविदेरावपीरतेन। मोनन नु ७८/७९।

कृति भी कहा गया है ।^१ सदाहरणतः :

बुराकपयस्य मोहमग्न इव ते तन्नाम्नि पाते मूर्ति
 वेतः कालकलामपि प्रसहते नावस्थितिं तां विना ।
 एतैराकलितस्य विनातस्तेरनेरनेमासुदै-
 संपद्येत कथं तदापि सुखमित्येतन्न ज्ञेयस्फुटम् ॥

इस श्लोक में रावण यह बिस्वास नहीं कर पा रहा है कि सीता उसके प्रति छोखामास रखती है, डेह करती है यकथा कोई अग्न्य भाव रखती है । इस प्रकार के भाव उसके मन में पाते ही उसकी सीता के प्रति की गई अमि-
 माया विभीन हो हो जायगी । यहाँ काम-मोहित रावण का सीता के प्रति
 अनुचित मोह-जनित घीस्फुरण व्यंजित है । अतएव यहाँ रति की समुच्चयता
 तथा मोह की प्रबलता है ।^२ अतएव गृधर की अनुहति मात्र होने से यह
 रसामास का सदाहरण है । यदि इस श्लोक में रावण की एव-मात्र इसी उक्ति
 पर ध्यान रखकर जला जायगा तो हास उत्पन्न नहीं होगा । किन्तु यदि
 सम्पूर्ण पटना पर विचार किया जाय तो हास अवश्य उत्पन्न होगा । यहाँ
 सीता घासम्यन विभाव है । अतः चिन्ता मोह तथा ईश्वर व्यभिचारी माने
 जायेंगे । इनका रावण की अवस्था तथा स्वभाव से कोई साम्य न होकर उनका
 विरोध ही है । कहीं अकेली अवस्था सीता लक्ष्मण की बरिनी धीर नहीं
 लक्ष्मण की अपार उक्ति उसका कर व्यवहार उसकी वासति आदि । सीता
 पतिव्रता है रावण के प्रति उनकी अपेक्षा है और वह मोहमग्न नामात्र होकर
 रो-कृत्य रहा है । सीता की अपेक्षा धीर रावण की मोहमग्न उक्त रति की
 एकाकी बनाकर रसामास में परिवर्तित किये दे रही है । ऐसा विचार माने ही
 रावण का यह सम्पूर्ण विषय हास्य का विभाव हो जायगा । इसी प्रकार अन्य
 रसों से भी हास्य रस की अवधारणा हो सकती है । यही तर्क कि हास
 रसामास से भी हास्य की उत्पत्ति संभव है ।^३

नारायण यह है कि प्रसाद या पूर्ण-रसमग्न के विवेक के अन्तर्गत ही
 रसामास की उत्पत्ति पाती है और उस विवेक के ज्ञान होने के पूर्व रसास्वा
 द होना है । यही कारण है कि रसामास को भी रस के अन्तर्गत रखा गया है ।

१ अनुवृत्तिरनुमत्या आभास इति ह्येवोच्यं । अर्थे पृ १७६ ।

२ वही पृ १७-१८ ।

३ तैत्तिरीयब्राह्मणेन हि हास्यं लक्ष्यं मनस्यम् । अनीचिरानुवृत्तिरनुमेव
 हि हास्यविभावकम् । तद्व्यापीनियं लभ्यमानां विधावानुभावात् तदभा-
 सने । अ भा पृ १६६ ।

उपरिनिश्चित विवेचन से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि रसाभास का विचार केवल प्रसंग देखकर करना चाहिए। अतएव जिन मुक्तक काव्यों में सर्वत्र प्रसंग का ध्यान रखने की कोई आवश्यकता नहीं समझी जाती तथा एक ही भाव को काव्य का रूप दे दिया जाता है, उनमें प्रसंग का आशेष किये बिना रसाभास का पूरा विवेक नहीं हो सकता। महाकाव्य छन्दकाव्य अथवा हयकाव्य में वही प्रसंग का विचार किया जाता है, वही पात्र के व्यवहार का विचार उचित वा अनुचित में से किसी के अन्तर्गत किया जा सकता है। अतएव रसाभास को जानने में विशेषतः प्रबन्धकाव्यों में सरलता होती है। मुक्तककाव्य में लोक व्यवहार अथवा कथा का आशेष सहायता करता है। स्वयं पात्र के चरित्र से इस व्यस्य का उद्घाटन कठिनाई से ही होता है। अतएव वह भी कहा जा सकता है कि काव्य में जिन स्वयं का निर्देश रसाभास के रूप में किया जाता है वे पात्र के वृत्तचित्र के बोधक हैं अथवा उनके द्वारा किये गए अनुचित कर्मों का उद्घाटन करते हैं।

काव्य में रसाभास का महत्त्व कम नहीं है। वह काव्य का एक अनिवार्य अंग है। काव्य में सभी प्रकार के चरित्र होते हैं। 'गु' और 'दु' का वर्णन काव्य का प्राथमिक उद्देश्य है। अतएव अन्धे और दुरे रसाभास का महत्त्व चरित्र ही काव्य में रहे ही आवस्ये। उनके चरित्र का सभी प्रकार उद्घाटन करने के हेतु रसाभास का प्रयोग भी होता रहेगा। तात्पर्य यह कि यदि शब्दों को कुछ पात्र के रूप में चित्रित करना अभीष्ट है तो हम ध्यान-केंद्रित करते ऐसे काम करावस्ये जिनसे उनके कर्मों का अंगीकार प्रबल होता हो। और चित्तभी ही काव्य में किसी चरित्र की कुटिल प्रकृति की जायगी उतना ही वह प्रभावशाली प्रतीत होता तथा कुछ पात्र के प्रति कवि का अंगीकृत भाव हमारे मन में बाधित होकर दृष्ट होता बना जायगा। अतएव अनुचित होने पर भी वह व्यवहार हमें एक प्रकार का आनन्द ही प्रदान करेगा। यही कारण है कि अजिनस ने रसाभास में हास्य की उत्पत्ति स्वीकार की है। इस दृष्टि में रसाभास की काव्य में विशेषतः प्रबन्ध में अनिवार्यता तथा रसयता ही सिद्ध होती है।

जाता है।^१

बादले महोदय का कथन है कि कला का फन साधारण्य है जिसका तात्पर्य है स्वयं को अपग्यासादि का नायक समझना। किन्तु वास्तविक रसानुभूति पूर्वोक्त धन्यमूर्ध तथा बहिर्मुख स्थितियों से भी घाने बढ़कर उद्बुद्ध धनुमर्धों की पूर्ण समीकरण की अवस्था है।^२ उन्होंने भी मुनर पीनसेस के अनुसार तीन प्रकार की धनुमूर्ति का उल्लेख किया है जो क्रमशः परमानन्ददायी स्वसत्ता विनीमीकरण दूसरे का घाने पर आरोप करके धनुमव करने तथा उदस्य रह कर धनुमव करने की स्थितियाँ हैं। प्रथम स्थिति के सम्बन्ध में उनका स्पष्ट मत है कि इसमें विषय तथा विषयी की सत्ता में घमिष स्थापित हो जाता है। यह पूर्ण घाह-विनीमता की स्थिति है।^३ प्रायः काम तथा स्वानादि का ज्ञान

१ The Introjective Phase of Identification includes all that is commonly spoken of as Identification the mergence of self with the crowd or group the feeling of unity with the hero or God — Creative Imagination, Self & Art.

२ Moreover while the response to art may be that of the participant (identification in the narrower and popular meaning of the term when, for example, the reader feels himself to be the hero of drama or novel) the truly aesthetic response does not stop there. It goes beyond introjection and projection to a final assimilation of the projected experiences a complex integration.—'Creative Imagination Self & Art.

३ First of all, the Ecstatic, for whom all self-consciousness is merged in the perfect unity of subject and object that occurs under conditions of intense enjoyment. There is such an identification with the objects perceived that the I seems utterly lost. One becomes that which he is enjoying — Ibid.

(B) often for the Ecstatic with loss of self both time and space orientation lapses. He passes into the trance of the mystic and may lose consciousness

भी मुक्त हो जाता है और निमावादि को मूलकर समाधि की-सी बसा धरपड़ हो जाती है। आने महोदय का यह वर्णन भारतीय मठ के किछने निरुद्ध है, यह स्पष्ट ही है।

प्रसिद्ध विद्वान् ऐकले द्युक्त ने भी इस बात से सहमति प्रकट की है कि सहृदय निमावादि को मूलकर नाटक में ऐसा तत्त्वहीन हो जाता है कि उसे आत्मानुभव ही समझ बैठता है। यह स्थिति विवेक-वर्धित नहीं होती। एक स्वाभाविक किन्ना ही ऐसा हो जाता है।

विख्यात मनोविज्ञानवेत्ता भी बुडनबर्ग भी साधारण्य की स्वीकार करते हुए कहते हैं कि "जपम्यास पहले समय आप नमबत उसके नाटक या नाटिका के साथ एकारम हो जा सकते हैं और इस स्थिति में आप नाटक के कठिनाई में पड़ने पर दुःखी होते हैं और संकट से उसके बाहर आ जाने पर आप हर्षित हो उठते हैं। इसको सहानुमति कहेंगे क्योंकि आप लेखक द्वारा आपके के प्रकरणों में विभिन्न हर्ष या शोक की परिस्थितियों की समुद्रति करने के बजाय स्वयं को even of the art stimulus.—Ibid.

(C) There is, secondly the Participator (*der Mitspieler*) who takes upon himself another self who can sink himself in another personality play many roles.—Ibid.

(D) There is thirdly the attitude of the spectator who retains his own personality—in art enjoyment he is the spectator the onlooker (*der Zuschauer*) Such an attitude may be found very notably in the Critic, whose enjoyment never swamps his capacity to estimate the value of a work in terms of his own criteria but it may also occur in the most artistic of spectators who maintain a godlike detachment in the face of conflicting emotions, which interplay as colours upon an extended canvas.—Ibid.

१ The spectator of a play is always absorbed in the drama first of all. He ignores the proscenium arch or frame of the picture that is presented to him and he regards the action as a personal experience in which he is himself taking part.—Drama Page 168.

नायक का नायिका की परिस्थितियों में रखकर अनुभव करते हैं।”^१

इस सम्बन्ध में श्री ए. ई. मेन्डर ने लिखा है कि समानुभूति पाठक अपने-अपने की वह मानसिक दशा है जिसमें जोड़ी हैर के लिए वह वैयक्तिक धारणा केतना बिस्मृत करके किसी पात्र के साथ साक्षात्स्य कर लेता है।^२ इसी प्रकार श्री टास्स्टाय ने तो कवि पाठक सभी के साधारणीकरण और कवि-पाठक के साक्षात्स्य को स्वीकार किया है।^३ सारांश यह है कि साक्षात्स्य का सिद्धान्त किसी न-किसी रूप में वास्तविक तथा भौतिक, प्राचीन तथा नवीन सभी पद्धतियों को स्वीकार है। याने हम मराठी लेखकों का विचार भी प्रस्तुत करने की चेष्टा करेंगे।

हॉ. टास्स्टाय पुत्र न साधारणीकरण सिद्धान्त की नई छुटियाँ दिखाने का प्रयत्न किया है। भाषाकरण के द्वारा साक्षात्स्य दाय का निरास उन्हें स्वीकार नहीं है। उनकी धारणा है कि पात्र और उनकी मन-कविपय आपत्तियाँ स्थिति प्रेक्षक के व्यक्तिगत तथा उनकी मन-स्थिति के और इनका रूढ़न सर्वत्र मिश्र रहनी है। प्रेक्षक अनुभूति को यदि विशेष रूप में न देखा तो भी वह कम-से-कम सुखी तो समझेगी ही। साथ ही दुष्पन्न बनने वाले पात्र को एक धारणा कीरोहास नायक के रूप में समझेगा किन्तु उन्हें अपने व्यक्तित्व का एक धर्म कभी नहीं

१ 'साइकोलोजी' हिन्दी अनुबाद पृ० १२।

२ Empathy connotes the state of the reader or the spectator who has lost for a while his personal self-consciousness and is identifying himself with some character in the story or screen. मुताबराय द्वारा सिद्धति और सम्पन्न' पृ १२ पर उद्धृत।

३ The chief peculiarity of this feeling is that the recipient of a truly artistic impression is so united to the artist that he feels as if the work were his own and not some one else's—as if what he had long been wishing to express. A real work of art destroys in the consciousness of the recipient the separation between himself and all who seem to receive this work of art—What is Art, p. 22.

समझेंगे।' किन्तु सुन्दरी मात्र समझने से एक दूसरी यड़बड़ी की संभावना है। वह यह है कि यदि हम सागरिका और वायव्यता दोनों को सुन्दरी रूप में ही ग्रहण करेंगे और उन्हें पुनः व्यक्तिगत के रूप में न जानेंगे तो दोनों में काव्य-पाठ प्रथम मात्र-वर्णन के समान क्या अन्तर रह जायगा ?

हाँ, पुनः की इन दोनों धारणाओं के सम्बन्ध में अब तक के हमारे विवेचन से यह तो स्पष्ट हो ही जायगा कि सामारलीकरण व्यापार सङ्ग्रह को इस प्रकार की अनुभूति का समर्थन नहीं करता कि कोई वाक्य उसीका संग है। हाँ केवल सुन्दरी रूप में उपस्थिति प्रथम साधारणीकरण को काव्य है। सुन्दरी मात्र बन जाने से पुनः ही को जिस यड़बड़ी का सम्बन्ध है उसे स्वीकार करते हुए भी हम इस बोध का निराकरण निम्न रूप में समझ सकते हैं। वह यह कि व्यक्ति-मेव और भावानुभूति से दोनों ही दो स्तर की चीजें हैं। जब व्यक्ति-मेव प्रधान रहता है, जब भावानुभूति बोध हो जाती है और जब भावानुभूति मुख्य हो जाती है तो व्यक्ति-मेव गौण हो जाता है। अर्थात् नाट्य-वर्णन के पूर्व व्यक्ति-मेव प्रथम बना रहता है और बीच में भी वह अपना काम करता है, किन्तु वह स्वयं अवचेतन में स्थान ग्रहण करता जाता जाता है और हस्त-व्यापार की वृद्धि के साथ-साथ भावानुभूति तीव्रतर होती जाती है। व्यक्ति-मेव की ऐसी सङ्ग्रह जानकारी हमें होती है कि उसका पता नहीं चलता। अतएव हम ठिठक और घटक नहीं आते। यदि बिजपट का ही उदाहरण लें तो यों समझना हीना कि प्रेक्षक प्रेसाङ्ग में पहुँचने से पूर्व तो यही सोचता है कि प्रमुक बिज में प्रमुक अभिनेत्री गरमिष मीनाकुमारी वैजयन्तीमाला या कामिनीकौशल अभिनय कर रही है और निःस्वदेह बिजपट देखने का एक मुख्य कारण उन्हें देखना भी है परन्तु कुछ देर बाद पट पर उनके बिज देखते रहने पर भी कथावस्तु के प्रवाह में हम ऐसे सीत होते हैं कि हमें यह विचार करने की आवश्यकता नहीं होती कि यह प्रमुक अभिनेत्री है। हम समझते हैं, हाँ, पुनः को इस चरण को स्वीकार करने में कोई धारणा न होनी क्योंकि उन्हें कथावस्तु यह स्वीकार न होना कि बिजपट देखते समय वह कथागत पात्रों और उनके व्यवहारों को न जानकर वैजयन्तीमाला नाम्नी विशेष अभिनेत्री को ही देखते रहते हैं। यदि वे यह स्वीकार कर सकेंगे कि बिजपट के अभिनेताओं को पूर्वतः जानते रहना तो हुए भी और पट पर उनका नाम देना भी कथा प्रवाह में उन्हें उनकी विधिपट्टा का बोध नहीं रहता तो निश्चय ही उन्हें वह भी स्वीकार करना हीना कि नाट्य मात्र में व्यक्ति-बोध गौण हो जाता है और कथा-प्रवाह अन्तिम १ २ ३ ४ ५ ६ ७ ८ ९ १० ११ १२ १३ १४ १५ १६ १७ १८ १९ २० २१ २२ २३ २४ २५ २६ २७ २८ २९ ३० ३१ ३२ ३३ ३४ ३५ ३६ ३७ ३८ ३९ ४० ४१ ४२ ४३ ४४ ४५ ४६ ४७ ४८ ४९ ५० ५१ ५२ ५३ ५४ ५५ ५६ ५७ ५८ ५९ ६० ६१ ६२ ६३ ६४ ६५ ६६ ६७ ६८ ६९ ७० ७१ ७२ ७३ ७४ ७५ ७६ ७७ ७८ ७९ ८० ८१ ८२ ८३ ८४ ८५ ८६ ८७ ८८ ८९ ९० ९१ ९२ ९३ ९४ ९५ ९६ ९७ ९८ ९९ १०० १०१ १०२ १०३ १०४ १०५ १०६ १०७ १०८ १०९ ११० १११ ११२ ११३ ११४ ११५ ११६ ११७ ११८ ११९ १२० १२१ १२२ १२३ १२४ १२५ १२६ १२७ १२८ १२९ १३० १३१ १३२ १३३ १३४ १३५ १३६ १३७ १३८ १३९ १४० १४१ १४२ १४३ १४४ १४५ १४६ १४७ १४८ १४९ १५० १५१ १५२ १५३ १५४ १५५ १५६ १५७ १५८ १५९ १६० १६१ १६२ १६३ १६४ १६५ १६६ १६७ १६८ १६९ १७० १७१ १७२ १७३ १७४ १७५ १७६ १७७ १७८ १७९ १८० १८१ १८२ १८३ १८४ १८५ १८६ १८७ १८८ १८९ १९० १९१ १९२ १९३ १९४ १९५ १९६ १९७ १९८ १९९ २०० २०१ २०२ २०३ २०४ २०५ २०६ २०७ २०८ २०९ २१० २११ २१२ २१३ २१४ २१५ २१६ २१७ २१८ २१९ २२० २२१ २२२ २२३ २२४ २२५ २२६ २२७ २२८ २२९ २३० २३१ २३२ २३३ २३४ २३५ २३६ २३७ २३८ २३९ २४० २४१ २४२ २४३ २४४ २४५ २४६ २४७ २४८ २४९ २५० २५१ २५२ २५३ २५४ २५५ २५६ २५७ २५८ २५९ २६० २६१ २६२ २६३ २६४ २६५ २६६ २६७ २६८ २६९ २७० २७१ २७२ २७३ २७४ २७५ २७६ २७७ २७८ २७९ २८० २८१ २८२ २८३ २८४ २८५ २८६ २८७ २८८ २८९ २९० २९१ २९२ २९३ २९४ २९५ २९६ २९७ २९८ २९९ ३०० ३०१ ३०२ ३०३ ३०४ ३०५ ३०६ ३०७ ३०८ ३०९ ३१० ३११ ३१२ ३१३ ३१४ ३१५ ३१६ ३१७ ३१८ ३१९ ३२० ३२१ ३२२ ३२३ ३२४ ३२५ ३२६ ३२७ ३२८ ३२९ ३३० ३३१ ३३२ ३३३ ३३४ ३३५ ३३६ ३३७ ३३८ ३३९ ३४० ३४१ ३४२ ३४३ ३४४ ३४५ ३४६ ३४७ ३४८ ३४९ ३५० ३५१ ३५२ ३५३ ३५४ ३५५ ३५६ ३५७ ३५८ ३५९ ३६० ३६१ ३६२ ३६३ ३६४ ३६५ ३६६ ३६७ ३६८ ३६९ ३७० ३७१ ३७२ ३७३ ३७४ ३७५ ३७६ ३७७ ३७८ ३७९ ३८० ३८१ ३८२ ३८३ ३८४ ३८५ ३८६ ३८७ ३८८ ३८९ ३९० ३९१ ३९२ ३९३ ३९४ ३९५ ३९६ ३९७ ३९८ ३९९ ४०० ४०१ ४०२ ४०३ ४०४ ४०५ ४०६ ४०७ ४०८ ४०९ ४१० ४११ ४१२ ४१३ ४१४ ४१५ ४१६ ४१७ ४१८ ४१९ ४२० ४२१ ४२२ ४२३ ४२४ ४२५ ४२६ ४२७ ४२८ ४२९ ४३० ४३१ ४३२ ४३३ ४३४ ४३५ ४३६ ४३७ ४३८ ४३९ ४४० ४४१ ४४२ ४४३ ४४४ ४४५ ४४६ ४४७ ४४८ ४४९ ४५० ४५१ ४५२ ४५३ ४५४ ४५५ ४५६ ४५७ ४५८ ४५९ ४६० ४६१ ४६२ ४६३ ४६४ ४६५ ४६६ ४६७ ४६८ ४६९ ४७० ४७१ ४७२ ४७३ ४७४ ४७५ ४७६ ४७७ ४७८ ४७९ ४८० ४८१ ४८२ ४८३ ४८४ ४८५ ४८६ ४८७ ४८८ ४८९ ४९० ४९१ ४९२ ४९३ ४९४ ४९५ ४९६ ४९७ ४९८ ४९९ ५०० ५०१ ५०२ ५०३ ५०४ ५०५ ५०६ ५०७ ५०८ ५०९ ५१० ५११ ५१२ ५१३ ५१४ ५१५ ५१६ ५१७ ५१८ ५१९ ५२० ५२१ ५२२ ५२३ ५२४ ५२५ ५२६ ५२७ ५२८ ५२९ ५३० ५३१ ५३२ ५३३ ५३४ ५३५ ५३६ ५३७ ५३८ ५३९ ५४० ५४१ ५४२ ५४३ ५४४ ५४५ ५४६ ५४७ ५४८ ५४९ ५५० ५५१ ५५२ ५५३ ५५४ ५५५ ५५६ ५५७ ५५८ ५५९ ५६० ५६१ ५६२ ५६३ ५६४ ५६५ ५६६ ५६७ ५६८ ५६९ ५७० ५७१ ५७२ ५७३ ५७४ ५७५ ५७६ ५७७ ५७८ ५७९ ५८० ५८१ ५८२ ५८३ ५८४ ५८५ ५८६ ५८७ ५८८ ५८९ ५९० ५९१ ५९२ ५९३ ५९४ ५९५ ५९६ ५९७ ५९८ ५९९ ६०० ६०१ ६०२ ६०३ ६०४ ६०५ ६०६ ६०७ ६०८ ६०९ ६१० ६११ ६१२ ६१३ ६१४ ६१५ ६१६ ६१७ ६१८ ६१९ ६२० ६२१ ६२२ ६२३ ६२४ ६२५ ६२६ ६२७ ६२८ ६२९ ६३० ६३१ ६३२ ६३३ ६३४ ६३५ ६३६ ६३७ ६३८ ६३९ ६४० ६४१ ६४२ ६४३ ६४४ ६४५ ६४६ ६४७ ६४८ ६४९ ६५० ६५१ ६५२ ६५३ ६५४ ६५५ ६५६ ६५७ ६५८ ६५९ ६६० ६६१ ६६२ ६६३ ६६४ ६६५ ६६६ ६६७ ६६८ ६६९ ६७० ६७१ ६७२ ६७३ ६७४ ६७५ ६७६ ६७७ ६७८ ६७९ ६८० ६८१ ६८२ ६८३ ६८४ ६८५ ६८६ ६८७ ६८८ ६८९ ६९० ६९१ ६९२ ६९३ ६९४ ६९५ ६९६ ६९७ ६९८ ६९९ ७०० ७०१ ७०२ ७०३ ७०४ ७०५ ७०६ ७०७ ७०८ ७०९ ७१० ७११ ७१२ ७१३ ७१४ ७१५ ७१६ ७१७ ७१८ ७१९ ७२० ७२१ ७२२ ७२३ ७२४ ७२५ ७२६ ७२७ ७२८ ७२९ ७३० ७३१ ७३२ ७३३ ७३४ ७३५ ७३६ ७३७ ७३८ ७३९ ७४० ७४१ ७४२ ७४३ ७४४ ७४५ ७४६ ७४७ ७४८ ७४९ ७५० ७५१ ७५२ ७५३ ७५४ ७५५ ७५६ ७५७ ७५८ ७५९ ७६० ७६१ ७६२ ७६३ ७६४ ७६५ ७६६ ७६७ ७६८ ७६९ ७७० ७७१ ७७२ ७७३ ७७४ ७७५ ७७६ ७७७ ७७८ ७७९ ७८० ७८१ ७८२ ७८३ ७८४ ७८५ ७८६ ७८७ ७८८ ७८९ ७९० ७९१ ७९२ ७९३ ७९४ ७९५ ७९६ ७९७ ७९८ ७९९ ८०० ८०१ ८०२ ८०३ ८०४ ८०५ ८०६ ८०७ ८०८ ८०९ ८१० ८११ ८१२ ८१३ ८१४ ८१५ ८१६ ८१७ ८१८ ८१९ ८२० ८२१ ८२२ ८२३ ८२४ ८२५ ८२६ ८२७ ८२८ ८२९ ८३० ८३१ ८३२ ८३३ ८३४ ८३५ ८३६ ८३७ ८३८ ८३९ ८४० ८४१ ८४२ ८४३ ८४४ ८४५ ८४६ ८४७ ८४८ ८४९ ८५० ८५१ ८५२ ८५३ ८५४ ८५५ ८५६ ८५७ ८५८ ८५९ ८६० ८६१ ८६२ ८६३ ८६४ ८६५ ८६६ ८६७ ८६८ ८६९ ८७० ८७१ ८७२ ८७३ ८७४ ८७५ ८७६ ८७७ ८७८ ८७९ ८८० ८८१ ८८२ ८८३ ८८४ ८८५ ८८६ ८८७ ८८८ ८८९ ८९० ८९१ ८९२ ८९३ ८९४ ८९५ ८९६ ८९७ ८९८ ८९९ ९०० ९०१ ९०२ ९०३ ९०४ ९०५ ९०६ ९०७ ९०८ ९०९ ९१० ९११ ९१२ ९१३ ९१४ ९१५ ९१६ ९१७ ९१८ ९१९ ९२० ९२१ ९२२ ९२३ ९२४ ९२५ ९२६ ९२७ ९२८ ९२९ ९३० ९३१ ९३२ ९३३ ९३४ ९३५ ९३६ ९३७ ९३८ ९३९ ९४० ९४१ ९४२ ९४३ ९४४ ९४५ ९४६ ९४७ ९४८ ९४९ ९५० ९५१ ९५२ ९५३ ९५४ ९५५ ९५६ ९५७ ९५८ ९५९ ९६० ९६१ ९६२ ९६३ ९६४ ९६५ ९६६ ९६७ ९६८ ९६९ ९७० ९७१ ९७२ ९७३ ९७४ ९७५ ९७६ ९७७ ९७८ ९७९ ९८० ९८१ ९८२ ९८३ ९८४ ९८५ ९८६ ९८७ ९८८ ९८९ ९९० ९९१ ९९२ ९९३ ९९४ ९९५ ९९६ ९९७ ९९८ ९९९ १०००

मान्य में बाधा उपस्थित नहीं करता। इसी प्रकार सागरिका तथा वासवदत्ता का मेघ-ज्ञान रहते हुए भी भाव की प्रधानता के द्वारा इनका साधारणीकरण मान्य होता चाहिए।

हैं। द्रुपद की तीव्ररी प्राप्ति यह है कि देव-नाम के ज्ञान के बिना ही संभाव्यता विवक्षणीय नहीं है क्योंकि यदि अनुसृतता की शक्ति पहले ही द्रुपद की मूर्त वाले दिव्यात्मा जाय तो उससे अभिनय का उपहास ही होगा।^१

हैं। द्रुपद की यह प्राप्ति अभिनवद्रुपद द्वारा दिये गए मृग भव के उदाहरण में प्रबुद्ध 'विद्यकाभासनातिथित' वाक्यांश की कल्पना करके की गई है। हम इसे समझाने के लिए दो उदाहरण ले लें। 'रामचरितमानस' में धनैक स्वर्णों के धनैक रूप और धनैक प्रमथ है। निश्चय ही धनैक्या के राम वनमार्ग के सीता लवमल-वर्द्धन राम भित्तूट के राम और लंकापुरी के राम के विषय और व्यवहार में परस्पर भिन्न है। यदि हम इस सब भिन्न का ज्ञान न रखें यदि हम राम की परिस्थितियों पर दृष्टिपात न करें तो क्याकार का उद्भव ही पता न हो जायगा। परिचित परिस्थितियों में अनुसृतता परिरक्षित राम के भाव हमारे मन में कोई भिन्नता ही न आयेगी कर सके। इसी प्रकार यदि हम शाकल्य नाटक में श्रुति-कुमारों के 'आधममृगोर्ध्व न हस्तध्वी न हस्तध्व' सुन कर भी आधम का ज्ञान न करें और यह न समझें कि आधममृग मारना निमित्त है तो इस सारी योजना का परिणाम ही क्या होगा? अतएव यह कहना कि देव-नाम का ज्ञान नहीं होना उचित नहीं जान पड़ता। तथापि उक्त पंक्ति में जो देव-नाम से अनातिथित होने की कथा की गई है उसका उद्देश्य केवल यह कहना है कि साधारणीकरण की कल्पना पर हमें केवल ध्यान ही अनुसृति होनी है और उपकरणवत्क देव-नाम यदि अनुसृत हुए तो वह अनुसृति प्रभाव होती है। देवनामादि तो साधारणता का लक्षण करने हैं अतः उनके महत्त्व को धरतीकार नहीं दिया जा सकता और इसलिए अनुसृतता की शक्ति का द्रुपद की मूर्त नहीं बहनाया जा सकता। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि प्रेक्षक या पाठक केवल उस देव नाम से ही उपमा रह जाता है। अनन्त होने पर देव नाम उनी तरह महावक्त्र किन्तु योग रह जाता है जैसे पहले उदाहरणों में वासवदत्ता और सागरिका की चिन्तिता नहीं रहकर भी वापक नहीं होता। वापक ही निमित्त होता है। यदि ऐसा न होता तो एक देव का अतिरिक्त दूसरे देव के नाशिय का आशय ही न ले सकता। यह भी स्पष्ट है कि देव की वापक ही है। वाप्य उनकी मर्यादा और योजना दोनों लक्ष्य हैं। इसीलिए हमारे यहाँ महत्त्व है। ना १८ १ ५ २४।

के साथ यह सत्य रस की गई है कि वह काव्यानुशीलन किये हुए हो धर्मार्थ काव्य-स्वव्यवहार का साधन हो। यदि इस प्रकार रस का मन्त्र वाक्य प्रमाण करता तो निम्न रस की बात ही क्या है। एक ही रस के भिन्न प्रयोगों और भिन्न कालों के अन्तर्गत एक-दूसरे के काव्य का आनन्द न ले पाते। हाजी अपनी आन्तरिकता के लिए प्रसिद्ध है परन्तु रस विशेष में जनका चित्तता सम्मान है उससे क्या यह प्रमाणित नहीं होता कि रस-काल का सामान्यीकरण होता है उसे नीरसता मिलती है? सबसे बढ़कर बड़ा कारण यह है कि प्रेक्षागृह में बैठे रहकर भी हम बिना देखते हुए अपनी स्थिति को भूल जाते हैं, यह भूल जाते हैं कि हमारी बगल में कौन बैठा हुआ है। उसी प्रकार बिना में हम देखते हुए भी हमारा मन बरबस भाव विषय से भर जाता है। हम बारम्बार यह सोचते नहीं रहते कि हम प्रेक्षागृह में उपस्थित हैं। किन्तु यदि कुर्सी में कहीं हमारी हड्डी की हड्डी कोई मन चोट का भाव तो हम किन्तु भी रसमय क्यों न हों अपनी सही स्थिति को जान जाँचें और अपने का उपाम पहले करें। इसी प्रकार यदि हम बिना में अनुकूल रस-काल का रूप देखें तो हमें मात्र की विविध प्रतीति होनी और वह रस काल उसकी लीलाभूति का एक उपकरण बन जायगा किन्तु प्रतिकूल उपस्थिति होने पर वही प्रतीति न होगी। तीव्र अनुभूति की वजह से उपकरण-स्वल्प रस-काल की नीरसता का नाम ही हमारे विचार से रस कालादि से अनातिगित होता है। पूर्णतया उनके भाव का विनाश होता नहीं। यह स्थिति ऐसी ही है जैसी वास्तविकता में हमारे हृदय में अनेक भावों की स्थिति रहती है। जिनमें से निश्चित समय पर बिना मात्र ही व्यक्त होते हैं। यद्यपि वे रहते हैं निश्चित नहीं हो जाते। रस-काल का ज्ञान भी इसी प्रकार सम्भव रहता है।

इसी प्रकार यदि भावों की प्रमुखता पर ध्यान रखा जाय तो इस प्रकार की आपत्तियों भी व्यर्थ हो जाती है कि "काव्य में प्रयुक्त अनेक उपकरण अनेक अनेक उपकरण उपकरण धारि मनु या व्यक्ति का निम्न प्रमाण कहते हुए उनमें व्यक्तित्व को बताते हैं। उनका सामान्यीकरण नहीं करते। यद्यपि सामान्यीकरण विचारों के प्रति आवश्यक होता ही नहीं अपितु जनता की दृष्टि-मान मात्र यह जायगा। हमें यह स्वीकार है कि धर्मकर धारि से व्यक्तित्व ज्ञान का नाम है यदि ऐसा न होता तो पात्रों को अपने मूढ़ को रचना न करना पड़ी और मूढ़ ज्ञान या ज्ञान न पड़ते और रस भूत का ज्ञान

१ का रस २ पु ३६।

२ गी ५ ६५।

रखना न पड़ता। उसके द्वारा निश्चय ही पात्र विशेष को सामने लाया जाता है किन्तु निश्चय होते हुए भी वह कितनी आति-विषय का प्रतिनिधि होता है। उदाहरणतः राम को बीर-वैद्य में देखकर उस घर के लिए हम उन्हें बीर राम के रूप में प्रथम पहचानते हैं किन्तु बाद में सहज ही हमारे सामने केवल बीर व्यक्ति रह जाता है और रावण से कई बातों में विघटित होने के कारण वह हमें उसके अधिक धारकित करता है। हम दोनों में भेद तो करते हैं परन्तु वह वेद एक बीर तथा धारक व्यक्ति से एक बीर किन्तु कुटिल और अनारक्ष्य व्यक्ति का होता है। कुछ समय के लिए राम-भाव और रावण-भाव का भेद नहीं रह जाता।

इन आपत्तियों से भी अधिक उपहासार्थ आपत्ति यह जान पड़ती है कि 'क्योंकि सहृदय इस बात से परिचित होता है कि भाव उसके अपने ही उठ रहे हैं अतएव साधारणीकरण की आवश्यकता ही नहीं है।' पहली बात तो यह है कि सहृदय के भाव भी प्रचारण ही नहीं उद्बुद्ध होते बल्कि विभागों की उपस्थिति उनके लिए आवश्यक होती है। हम बिना विभागों के केवल यह सोचकर कि हमें काम करना है क्योंकि कौन हममें है ओप उद्बुद्ध नहीं कर सकते। फिर यदि विभागों के रहते हुए भी उसे इस बात का ज्ञान बना रहा कि वह समुद्र के है और समुद्र के नहीं यह समुद्र है और हमसे इसका सम्बन्ध है या नहीं तो पूर्वोक्त तादृश्य तथा धारमगतरव दोनों की उपस्थिति होगी। सहृदय के अपने ही भावों को प्रचार भी साधारणीकरण उन भावों को प्रचारण है जो कार्य में बाल-विषय में प्रतिष्ठित दिनाए जाते हैं। इस प्रकार उनका जागरण सापेक्ष है। बिभावारि-निरपन्न होते ही उससे वे भाव नष्ट हो जायेंगे। फिर भी सहृदय उन भावों को प्रचार ही बचाने का कोई बौद्धिक प्रयत्न नहीं करना। इस प्रकार उनके बिना साधारणीकृत हुए काम नहीं चल सकता।

हाँ शक्य ही यह भी एक आपत्ति है कि वस्तुतः हम प्रेतों को विभिन्न भावी का अनुभव करने हुए भी नहीं पाते क्योंकि यदि प्रत्यक्ष की किसी बात विशेष के प्रति सहानुभूति है तो उसे उनकी रति देखकर प्रमत्तता और बृहद् देवता क्रियता होगी किन्तु अब तक उसे अपने ही पूर्वानुभवों का प्रचार नहीं प्रारम्भ। अब तक वह शृंगार-प्रवृत्ति को देवता रति का अनुभव नहीं करेगा और न ओजपूर्ण प्राप्त हो उसे प्रचार बनायेगी। किन्तु बीजविधान शोचार्थ कर लेने पर पूर्वानुभूति को महत्त्व देना बर्तित है अतः साधारणीकरण विधान १ ला स्ट र ५ ६५।

ही निरर्थक है।

इस सम्बन्ध में यह बात ध्यान देने योग्य है कि डॉ. मुष्ट ने न तो इस बात पर ही ध्यान दिया है कि अभिव्यक्ति युक्त भी रसि-रस्यों का ध्यान लेते हैं और न इसी बात पर ध्यान दिया है कि सबसे कुछ भूलभाव वाचनार्थ में प्रतिष्ठित रहा करते हैं। ऐसी वधा में पूर्वानुमत्त का ही पुन उद्बोध अभिव्यक्ति भाव्य नहीं है। फिर यी यी पूर्वस्मरण की बात कही गई है उसका समाधान किया जा सकता है। ध्यान देने की बात यह है कि रमणीय रस को देखकर प्रथम मधुर रस्यों को सुनकर हमें पूर्वस्मरण तो अवश्य हो जाता है, किन्तु कालिदास के ही रस्यों में यह स्मरण यी 'ध्वनिपूर्वक' धनसोने हो जाता है स्मरण की चेतना या उसका ज्ञान हममें काव्य-पाठ या रस्यन के समय स्पष्ट रूप में नहीं होता। स्मरण एक स्वाभाविक सहज रूप में सिद्ध हो जाता है। यह इस रूप का भी हो सकता है और नान्यतर का भी। चेतनापूर्वक किया गया स्मरण ही काव्य के निर्वीच वास्तव में वाचक हो सकता है धनसोना नहीं। इस रूप में यह स्मरण पूर्व का कोई विम्ब उपस्थित नहीं करता बल्कि केवल सहज पुनक-स्पर्श से भर जाता है। हाँ अभी यह स्मरण विम्ब-ग्रहण के साथ होना पुरा विषय उपस्थित करता हुआ वैयक्तिक सीमा तक या वाच्यता नहीं निश्चय ही साधारणीकरण में बाधा उपस्थित हो जायगी। काव्य की यही तो विशेषता है कि यह अनुसिद्धों की हल्की जाय है बार-बार यन्हीं वरों को छेड़कर स्वर तो निकालता है किन्तु किसी वर पर इतनी रीर नहीं ठहरता कि वह स्वर एकानी हो उठे।

निष्कर्ष

इस समस्त विश्लेषण पर ध्यान दें तो हम निम्न निष्कर्षों पर पहुँचते हैं

१ साधारणीकरण रसास्वाद्य के लिए अभिव्यक्ति स्थिति है किन्तु साधारणीकरण रसास्वाद्य करता देने की अभिव्यक्ति शर्त नहीं है। साधारणीकरण के बाद भी रस न भाकर बोद्धिक तृप्ति-प्राप्त हो सकती है जैसे शब्दों की शब्दोक्ति से होती है।

२ साधारणीकरण का धर्म समस्त सम्बन्धों का परिहार है किन्तु केवल इसी रूप में कि सम्बन्धित भाव किसी एक के ही होकर नहीं रह जाते बल्कि सबके द्वारा प्राप्त बन जाते हैं। इसमें विभावादि नहीं का साधारणीकरण होता है। यद्यपि इनके दो धर्म हो सकते हैं (१) ऐसा ज्ञान ज्ञान और विशेष सम्बन्धी के ज्ञान की बीजगता सिद्धि तथा (२) काव्य-वर्णन भाव का साधारण रूप से नहीं सहृदयों के द्वारा अनुभव होना।

३ साधारणीकरण में व्यक्ति-व्यक्तिता का पूर्णतया प्रभाव नहीं होता बल्कि वह केतना के किसी ऐसे सहरे स्तर में प्रसरित हो जाती है जहाँ रहकर कथा प्रवाह में बाधक नहीं होती सहज हो जाती है और प्रबोधपूर्वक स्मरण प्रादि की भाँति ही उपस्थित होकर रस की सहायता करती है ।

४ साधारणीकरण के घाते साधारण्य की कल्पना में घनेक कठिनाइयाँ घीर होय हैं । वस्तुतः साधारण्य न मानकर साधारणीकरण जगित घनीभूत एकाग्रता या प्रकण्ड स्वानुभूति-भाव ही रस की उपस्थितिकारिणी माननी चाहिये । प्रकण्ड अनुभूति ही रस है । ज्ञान की ऊपरी सतह को भेदकर काव्य हृदय में प्रसन्ननिहित रसानुभूति को जगा देता है । रस की वेद्यान्तर सम्पर्क 'सूक्ष्मता' इसीमें है कि वह बोद्धिक व्यापारों के उपरान्त के द्वारा हमें प्रसन्नत्व बनाता है ।

५ कवि के सम्बन्ध में धुक्कजी का मत स्वीकार किया जा सकता है । प्रारम्भ प्रसारण ही मुख्य है प्रारम्भ-विकास है । कवि अपनी अनुभूति का ही कुसरे तक पहुँचाना है और इसलिये वह एक रूप में कवि और कुसरे में सहृदय बना रहता है । कवि वह वर्तुल के कारण है प्रसन्नता वह भी सहृदय ही है । इसी लिये कहा भी गया है : कविस्तु सामाजिक गुण्य एव ।" कवि और सामाजिक सामाजिक होकर एक ही स्तर एव ही भाव भूमि पर उपस्थित होकर रस-पान करते हैं ।

रसास्वाद

रस-निरूपित के प्रसंग में बताया जा चुका है कि मट्टमोस्तट से लेकर आचार्य
धर्मिननगुप्त तक रस की स्थिति और उसके आस्वादकर्ता के सम्बन्ध में वैचारिक
रसाश्रय विकास हुआ है। मट्टमोस्तट तथा धनुक ने मूल-
पात्रों में ही रस की स्थिति मानी थी और आर्येय या
धनुमान के द्वारा उसका आस्वाद समझ बताया जा।
मट्टनायक ने काव्य-सृष्टियों को महत्त्व देकर उनके वक्त पर सत्त्वोत्प्रेक के सहारे
रसास्वाद की समस्या का हल निकाला और धर्मिननगुप्त ने उनसे भी दाने बढ़कर
सहृदय में ही रस की स्थिति स्वीकार की और उसीको रसास्वादकर्ता भी माना।
उन्होंने समस्त प्राणीजगत् में वासना की स्थिति स्वीकार करके मूढता सभी में
रस को स्वीकार कर लिया किन्तु उनकी दृष्टि साधारणतः इसी अधिक विपरीत-
परक जात होती है कि सामान्य पाठक आपत्ति कर सकता है कि काव्य में रस
नहीं होता अथवा क्या वस्तु में आस्वाद-उत्पन्न अवधि रस नहीं होता? स्पष्ट
शब्दों में यह प्रश्न यों उपस्थित किया जा सकता है कि क्या नारंगी काटे समझ
हम वह कह सकते हैं कि नारंगी में रस नहीं है? बल्कि हमारे घन्वर ही वह
विश्राम है। बीसता तो ऐसा ही है कि नारंगी में रस होता है और हम उसी
का स्वाद लेते हैं फिर धर्मिननगुप्त की वह उपस्थिति किसे कान घायपी?
अतएव काव्य में ही रस मानना चाहिए। यदि उसीमें रस न हुआ तो सामा-
यिक आस्वाद ही किसका करेगा? जिज्ञासा तो केवल धिन्म-निम्न रसों को पक्ष
जानने की शक्ति रखती है और यह बता सकती है कि नारंगी कट्टी है कि मीठी।
बिना नारंगी के कट्टेपन या मीठेपन का पता जिज्ञासा को नहीं लग सकता। इस
दृष्टि से वस्तु में रस और जिज्ञासा को आस्वादकर्ता मानना ही समीचीन होगा।
और इसी प्रकार काव्य में ही रस मानना चाहिए और सहृदय को उसका
आस्वादकर्ता-माना। इस प्रकार काव्यगत रस ही प्राथमिक अतएव प्रधान है
ऐसा कहना चाहिए।

उक्त प्रश्न का समाधान वर्तमान में लक्षणा-शक्ति का सहारा लेकर किया

है। उन्होंने सामाजिक को ही 'रसिक' धरना रसाध्य माना है और काम्य को 'रसवत्' बताया है। उनका मत है कि बिभानुमानुमान आदि कारण-साम्यही के द्वारा थोड़ा थोड़ा प्रेक्षक में रसि आदि स्थायी भाव उबल उठ कर स्वादगोचर होते हैं और निर्मलानन्द सन्निधि के रूप में उपस्थित होकर रस में परिणत होते हैं। यह धारणा सामाजिक में ही होती है अतएव वही रसिक कहलाते हैं तथापि काम्य उस प्रकार के मानन्द-सन्निधि का उन्मीलन करता है अतएव यह रसवत् माना जा सकता है—ठीक ऐसे ही जैसे 'वायुर्भूतम्' पर के द्वारा हम सीधे-सीधे 'बी' ही घातु है कहते हुए भी उससे वही धर्म ग्रहण करते हैं कि घातुवर्धन और जीवन रक्षण के लिए बी ही प्रधान उपमोक्ष पदार्थ है अतएव उसे जाना चाहिए। जैसे ही काम्य को रसवत् कहने का भी अभिप्राय यही है कि रस धारणा का कारण है। वस्तुतः काम्यवत् रस 'भौतिक' माना होता है। भौतिक कहने का अभिप्राय है वैयक्तिक सम्बन्धों में युक्त केवल यथास्थित भाव रूप होना। इन वैयक्तिक भावों का निर्वैयक्तिक और साधारणीकृत रूप ही रस की संज्ञा पाता है। इसीलिए इसे मानन्द रूप कहा गया है। इसीलिए इसे 'धर्मोत्तिक' भी कहते हैं। अतएव काम्यवत् रस तथा सङ्ख्यवत् रस में स्वरूप का अन्तर है। काम्यवत् रस केवल औपचारिक कहलायगा। इसी दृष्टि का सहारा लेकर मोक्ष ने कहा है कि चैतन्य प्राणियों में ही रस हुआ है। काम्य तो धर्मार्थ रूप होने के कारण धर्मोत्तिक होता है भग्न साधनाहीन होने के कारण भग्न उनमें रस कहाँ? रस तो मुख्यतः समाधि में होता है या फिर इन पाशों की बाधनाओं का प्रकट काने जाने कबि और नट में भी रस का अवस्थान हो सकता है।^१ धर्मवत्गुप्त ने तो कहा ही है कि कवि भी सामाजिक के गुप्त होता है। मानन्दवर्धन भी यही स्वीकार करते हुए कहते हैं कि कवि शून्तरी होया तो तारा वपत् शून्तरीय हो जायगा और यदि वही वीरन हुआ तो

१. वज्रपात्यस्वाधी बिभानुमानुमानविचारितात्किं काम्योवालेरधिनमोपय
धर्मार्थ शून्ये लज्जालागतविपरिवर्तनामो रस्यारिर्वपमात्सल्य रसायी
रसागीचरतो निर्मलानन्दविहायनायानीयमानो रसः तेन रसिकः
साधनिकः काम्यं तु लज्जविधानगतादिगुणीतमहेतुभावेन रसवत्। घातु
धर्मविचारितव्यवेगाम्। ३. १. पृ. १३१।

२. रसा हि सुन्दरुकावराकृताः। ते च शरीरिणां चैतन्यवर्धनं, न चाध्यायः।
तस्य साम्यार्थवत्तया धर्मेनमोवेन। ३. ०. ३. १। पृ. ४४६।

३. रसवन्तो रागादो बहवर्धनं तद् रसमुत्पन्नाद् रसवन्। अवेरसमाध्यागोपाय
कविना धर्मविचारितव्यवेगाम्। ३. १. पृ. १३१।

घारा वमत् भी नीरस हो जायगा ।^१ इस प्रकार कवि जिस काव्य में भाव प्रकट करता है वह भी रसमय कहला सकता है । यों व्यापक रूप में कवि काव्य अभिनेता मूलपात्र और पाठक सभी में रस की अवस्थिति यानी वा सकती है । किन्तु आस्वाद-रूप में रस को ग्रहण करने पर काव्यमय रस बौद्ध सिद्ध हो जाता है क्योंकि वह केवल आस्वाद का साधन है, स्वयं आस्वादकर्ता नहीं । इसी प्रकार काव्यमय मूल पात्र भी सौक्य सम्बन्धों से युक्त होने के कारण वाङ्मय का भाव के रूप में ही अनुभव कर पाता है । उसे निरपेक्ष आनन्द बनाकर ग्रहण नहीं करता । यतएव उसमें वाङ्मय कब रस की अवस्थिति ही स्वीकार हो सकती है, अभिव्यक्ति एवं आस्वाद-रूप रस की नहीं । यह वाङ्मय-रूप रस ही समस्त प्राणिनों में बिछाई देता है । इस दृष्टि से देखने पर बहुरूप मिश्र द्वारा की गई रसरूप की टीका में बहुत वह यन निरर्थक सिद्ध हो जाता है कि वास्तविक रस रामादि में होता है और सामाजिक में केवल रसानास हुआ करता है ।^२

काव्यमय रस का वर्णन करते हुए उसकी तुलना नारंगी घादि वस्तुओं के रस से करना उचित नहीं है । जिस प्रकार पदार्थ में रस रहता है उसी प्रकार काव्य में सर्वत्र विभावादि की समग्रता से निष्पन्न रस नहीं होता । नारंगी घादि के रस का आस्वाद भी आस्वादकर्ता पर ही निर्भर है वह जिस स्थिति में उसे ग्रहण करेगा उसीके अनुकूल उसे उसका स्वाद मानेगा । मनोवैज्ञानिकों का अनुभव है कि यदि किसी वस्ते को कड़वी दवा के साथ नारंगी का रस दिया जाता रहा हो या कोई और पदार्थ रैडी के तेल के साथ दिया जाता रहा हो तो वह जब कभी काँसाखर में भी वह नारंगी या पदार्थ-विशेष के रस की देखेगा तो उसकी उसी प्रकार अपेक्षा करेगा या उससे मूँह बहायगा जिस प्रकार दवा के साथ लेते हुए बहाता वा । उसके लिए नारंगी या कोई भी अन्य पदार्थ वस्तु-विशेष के साथ सम्बन्ध रखकर प्रयोग में आने के कारण घपना वास्तविक स्वाद जो बँधता है और वह उससे दूर करने समर्थ है । अधिप्राय यह कि रस की अवस्थिति एक बात है और उसका ज्ञानी या किसी दूसरे रूप में आस्वाद करना दूसरी बात । इसी प्रकार काव्य में रस ही भी तो भी वाङ्मय को किसी समय अपने किसी विशेष कारणों ? कविहि लताजिह्व-सुख एव । तत एवीह न्यूनीत भेद कवि' इत्याद्यानन्वयवर्णनाकार्येण । अ वा २ पृ २६४ ।

२ कैचित् रामादिवत् एव रसः काव्यप्रतिपाद्यः, लताजिह्वपतस्तु रसानास इति प्रतिजानीते । अ प्र रा पृ ४७४ ।

से उसमें प्राग्भूत नहीं भी था सकता । धन्वे-से-धन्वा काव्य भी किसी-किसी पाठक को रुचिकर नहीं लगता और कभी-कभी निम्न कोटि का गौरव काव्य भी किसी को प्राग्भूतवासी जात होने लगता है । यह इसीलिए कि भास्वाद्य का कार्य सहृदय की मानसिक दशा और उसकी परिस्थिति पर निर्भर होता है ।

हमने अभी जो कहा है कि कभी कभी काव्य में पुरुष सामग्री नहीं भी रहती है उसका प्रत्यक्ष उदाहरण हास्य तथा बीमत्स रस हैं । दोनों रसों के स्वरूप पर ध्यान देने से स्पष्ट हो जायगा कि इनमें परिस्थिति कोई और प्रवर्णन की जाती है और स्थायी भाव कोई और उद्बुद्ध होता है । उदाहरणतः हास्य में किसी के अपमान सादृशिक से निरन्तर केने के प्रियके पर किसलन, क्रूरप होने आदि का वर्णन किया जाता है । उससे हमें हँसी आती है कुछ नहीं होता । इसी प्रकार बीमत्स रस में मांस-मैद्य बीजते हुए, नाक नाचते अंतर्द्विषा निका मते कुत्ते आदि का वर्णन किया जाता है । इस रस में कुत्ता उस स्थिति का प्राग्भूत ने रहा है और उसे स्वयं उससे कोई गुण उत्पन्न नहीं हो रही है बल्कि इसके विपरीत वह अपनी मूल विद्याकर लुप्त ही हो रहा है । किन्तु फिर भी वह रस हमारे लिए सुखा-स्पर्शक हो जाता है । इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि इन दोनों रसों में हमारे अनुभाव तथा भाव काव्यगत वाच के आवाहि से प्रिय प्रचार के होते हैं । इसी बात को ध्यान में रखकर पण्डित राज ने ऐसे स्वर्णों पर आधय की कल्पना करने की आवश्यकता बताई है । इन दोनों रसों में केवल आलम्बन ही दिखाई देता है आधय नहीं अतएव उसकी वक्ष्यता कर लेनी चाहिए ।^१

पण्डितराज के उक्त उक्त का विरोध करते हुए डॉ. बाटवे ने काव्यगत तथा रसिकगत नाम के रस के ही भेद करके उनके पुरुष आलम्बन आदि का वक्षन तथा प्रतिपादन किया है । इसी में पण्डित राजबहिन विद्य ने उन्ही का अनुकरण करते हुए 'काव्यवर्णन' में रस विवेचन किया है । डॉ. बाटवे की धारणा है कि लोको ने शृंगार रस के मायक-आधिका की आधयात्मकता विधि का अपने साथ उनी का य सङ्गठन देखाकर अन्य रसों के लम्बय में भी वह बखाना कर भी है कि वाक्यगत आधय के लम्बन ही वह रस आधय होने है और १ अनु रसिकोचोलाह्वय-शोचविमलपानिधनु प्रापुताहनेषु अनात्मनाधययोः संप्रत्ययः, न तथा हाने अगुणायां च । तत्रालम्बनस्यैव प्रतीतिः । पद्यो-
न्नाय रसावाहाविकरणात्वेन लौकिकहास्यगुणानाधयावापुनरतिनि अनु ।
तप्यः । तत्राधयस्य इष्टपुरुषविधिरय तत्रातोप्यन्वान् । तत्रातोप्ये तु लो-
कौक्यनात्वादर्शनवदादि रसोद्बोधे आधयावापान् । र स पृ ४६ ।

वर्णित धातुमन्त्र उनके लिए भी धातुमन्त्र का काम होता है। किन्तु वस्तुतः काव्यमय भावक तथा रसिक के धातुमन्त्रों में अन्तर भानना चाहिए। इस विचार का पोषण करते हुए उन्होंने 'काव्यप्रकाश' में दिये गए 'मुद्राः त्वत्त मेते विमृष्ट हुर्यः तथा भीष्मा भवानिराजसु' श्लोकों के धातुमन्त्र-आर्थ बन-वर्तुन को ध्युक्तियुक्त ठहराया है। उनका विचार है कि वही श्लोक में काव्य में इन्द्रबिम्ब स्वयं रसिक का धातुमन्त्र है और रसिक की दृष्टि से इन्द्रबिम्ब स्वयं रसिक का धातुमन्त्र है। इसी प्रकार वृत्ते श्लोक से भी काव्य की दृष्टि से तो हरिण धातुमन्त्र तथा राजा उडका धातुमन्त्र है किन्तु रसिक की दृष्टि से हरिण ही धातुमन्त्र होना चाहिए।

हो चाटने के इस सिद्धान्त की धमाकड़ा प्रवर्धित करने के लिए हमें उन्हीं के उदाहरणों के काम लेना होगा। अनामक रस का वर्चन करते हुए उन्होंने काव्यमय सामग्री का इस प्रकार वर्णन किया है—(१) कवि का वह स्थायी भाव (२) घृष्ट प्रेय इत्यादि धातुमन्त्र विभाव (३) उनका होना प्राप्ति नहीं पन विभाव (४) राजा भाव भव इत्यादि व्यवहार्य भाव तथा (५) कल्प प्राप्ति प्राप्ति भाव है। वही 'रसिकमय सामग्री' में वह कल्प काय करे स्थायी भाव तथा भवप्रद वृत्त को धातुमन्त्र विभाव मानते हैं।^१ प्रकृत है कि यदि कवि का वह स्थायी भाव है तो कवि धातुमन्त्र होगा और काव्य ही हो चाटने के सिद्धान्त के अनुसार वही कवि रसिक का धातुमन्त्र होगा तब फिर घृष्ट प्रेय को स्वयं कवि के ही धातुमन्त्र ही ने यहाँ भी रसिक के धातुमन्त्र कैसे बनकर घा मए? यह स्वविरोध ही तो है। हमारा विचार है कि हो चाटने में पण्डितराज के द्वारा दिये गए हास्य तथा भीमत्स रस के प्रतिनिधित्व इस प्रसंग में स्वयं वृत्ते रसों पर ध्यान देकर इस प्रकार की गड़बड़ी उपस्थित कर दी है। यदि वह कल्प मृगपर पर ही ध्यान करते तो भी बात सुलभ जाती। मृग मार में केवल नायिका का वर्तुन प्रमदा गच्छ विजय विजयग भी रसावह होता है। वही भी हास्य या भीमत्स की भाँति धातुमन्त्र तथा प्रसंग की कल्पना करनी पड़ती है। कभी-कभी स्वयं कवि धातुमन्त्र नहीं हो पाया बल्कि प्रसंग प्राप्त किसी नायक की ही कल्पना करनी पड़ती है। अतएव यदि हास्य प्राप्ति के प्रसंग में भी बीसा करना पड़े तो प्रापति क्या है? हमारे, यदि काव्यमय सामग्री को ही रसिक का धातुमन्त्र मानने लगे तो उक्त उदाहरण के समान गड़बड़ी होने की आशंका है। धर्मिनाम वह

१ र र वि म व ड।

२ वही।

३ वही वृ वृ ३२१।

है कि पण्डितराज का विचार ही नग्न है ।

पूर्व-विशेषन है यह स्पष्ट हो जाता है कि संस्कृत शास्त्रकारों ने प्रेयक मोटा या पाठक पर ही विशेष ध्यान दिया है । शास्त्राद्य का वास्तविक अर्थ नारी से उठे ही मानते हैं । इस रसास्वाद्यकर्त्ता के संस्कृत में भिन्न भिन्न अभिधान हैं जैसे कोई उसे रसिक कहता है कोई सहृदय कोई सामाजिक या मुननम् और कोई सम्य । सम्भाव की दृष्टि से इन सब

शब्दों का धारण-धारणा महत्त्व है । रसिक शब्द रस की व्यवस्थिति जिसमें हा सतके लिए प्रयुक्त किया जान पड़ता है जिसका हृदय दूसरे के भावों को दीप्त प्रहृण कर सके और जो दूसरे के भाव एकत्रित हो नके ऐसा व्यक्ति सहृदय होना चाहिए । सामाजिक सामान्य वर्ग से सभी के लिए है और मुननम् धर्म या निर्मल मन वाले व्यक्ति के लिए जो सहृदय के ही माना है । सम्य मुनस्कृत व्यक्ति के लिए है और ऐसे व्यक्ति के लिए है जो समा साहि का आधार विचार जानता हो । इन भिन्न-प्रयुक्त शब्दों से रसास्वाद्यकर्त्ता क भिन्न भिन्न पक्षों पर प्रकाश पड़ता है । सामान्य जन से ऊपर उठकर निर्मल विलस जाने लम्ब और उदार या सहृदय नैवेद्यनील व्यक्ति की ओर धारणों की दृष्टि जाने का संकेत मिलता है । यदि ध्यानपूर्वक पूरे साहित्य-शास्त्र का अध्ययन करें तो पता चलेगा कि जिस प्रकार हृदय काव्य से रस की परम्परा ध्वज काव्य की ओर गई है उसी प्रकार हृदय काव्य का रसास्वाद्यकर्त्ता-लक्षणाधी विचार भी बीरे-बीरे काव्य काव्य को प्रभावित करना हुआ जाता है । ऐसा हम लिए कि हृदय-काव्य में रसास्वाद्यकर्त्ता की श्रितनी लक्षार्थ है उनका उपयोग काव्य-काव्य में बहुत-बहुत बार से हुआ है और काव्य-काव्य के सैनिक की धारणा उसने समीपक की दृष्टि जिस प्रकार धारण में धार्मिकारिक रही है उचित की ओर रही है बीच-बीच और समीपक की धार रही है जैसे ही उसने समीपक में अद्विष्ट वागिरस की भाव की है रसिक होने की नहीं । ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है कि यह दोनों धारणा बहने पूर्वक हृदय काव्य-काव्य में एक से मिल गई है ।

अरुण मुनि ने साह्य शास्त्र में 'सांग्वाद्यपत्ति मुननल प्रकृता पवित्र के द्वारा रसास्वाद्यकर्त्ता प्रकृत को मुननम् कहा है । उन्होंने प्रकृत की भिन्न भोग्यताओं

का उद्देश्य करने हुए मुनन-को दोनों पर परोक्ष का मत ध्यान धारणित बताया है । (१) कामना-ही धारण तथा २) अस्वाद्यजनित होय । एक हृदय की अनुपमि है जो दुःख है जो उद कायाय । एक है अस्वाद्य हृदय और दुःख है उसकी

बाह्य सज्जा । दोनों पहों के समन्वित रूप को उपस्थित करते हुए उन्होंने प्रेक्षक के लिए निम्न सब बातें आवश्यक बताई हैं ।

१ बौद्धिक पृष्ठभूमि अर्थात् कथा और साहित्य का ज्ञान २ अनेक सौन्दर्य-बर्णक साधनों का ज्ञान ३ भावस तथा शारीर अवस्थाओं का परिचय ४ विभिन्न भाषाओं और बोधियों का ज्ञान ५ एकाग्रता-शक्ति ६ तीव्र प्राहिका-शक्ति ७ निरपेक्ष बुद्धि ८ चरित्र तथा संस्कार ९ अभिनीत वस्तु के प्रति रूचि तथा १ सममता की कल्पित ।^१

भरत मुनि ने बौद्धिक पृष्ठभूमि तथा सौन्दर्यबर्णक साधनों का ज्ञान आवश्यक बताकर इस बात की ओर संकेत किया है कि अल्प काव्यों—हृदयकाव्यों—का अध्ययन या प्रेक्षण किये बिना काव्य के विभिन्न उपकरणों तथा उनके महत्त्व का ज्ञान नहीं हो सकता । बिना इसके काव्यकवि समझ में नहीं आ सकती और कवि का वास्तविक अभिप्राय व्यक्त नहीं हो सकता नाटक के समोचन का क्रम नहीं जाना जा सकता । इसी प्रकार भावस तथा शारीर अवस्थाओं का ज्ञान रखना भी आवश्यक है, क्योंकि ऐसा व्यक्ति ही अभिनीत अनुभावों के सहारे अभिव्यक्त किये जाने वाले भाव और पान की उपस्थिति को समझ सकेगा । भाषा एवं बोधियों का ज्ञान हृदय-काव्य के लिए विशेषतः अपेक्षित है क्योंकि उसमें विभिन्न प्रकार के विभिन्न प्रवेक्ष्य पात्र विभिन्न भाषाओं का प्रयोग करते हैं । वे सब बातें रसास्वाद्य की बाह्य साधिका हैं बिना अन्वय के ही निम्न लेख कह सकते हैं । इसके अतिरिक्त अभिनीत वस्तु के प्रति रूचि चरित्र तथा संस्कार, तीव्र प्राहिका शक्ति आदि आन्तर साधनों की भी आवश्यकता है । बिना संस्कार के रूचि उत्पन्न न होगी और रूचि होने पर भी कवि तीव्र प्राहिका-शक्ति न हुई तो संकेतित भाव का ज्ञान भी न होगा जिसके परित्यागस्वल्प एकाग्रताशक्ति सममता भी उपस्थित न हो सकेगी । इन सब साधनों की उपलब्धता के लिए निरपेक्ष बुद्धि की आवश्यकता है । वहाँ निरपेक्ष बुद्धि न होगी वहाँ समत्व परत्व आदि विभिन्न उपस्थित हो जायेंगे । तब रसास्वाद्य ही उपलब्धता न मिलेगी । आचार्य यह कि प्रेक्षक में मुख्यतः संस्कार, प्रतिभा अन्वय निरपेक्ष बुद्धि तथा एकाग्रता-शक्ति हो सभी वह सही धर्मों में रसास्वाद्यकर्ता कहला सकेगा ।

अभिनेतृगुण में भरत द्वारा कथित योगनायों को संक्षेप में ग्रहण करते हुए वाचना-संस्कार पर अधिक बल दिया । उनके परचाय अल्प अथवा हृदय का वास्वाद्य लेने वाले व्यक्ति में वाचना-संस्कार को सभी धारणों में प्रमुख तत्त्व स्वीकार कर लिया ।

अभिनेतृगुण

उत्प्रेक्षों के आधार पर उसे भरत-सम्मत ही माना है। इसके लिए धर्मिन
 गुप्त में 'नाट्य-शास्त्र' में आई हुई 'नवविभर्तु नवविभृ
 शास्त्र रस श्रीका नवविभर्तु नवविभृ सम धर्मना इसीके समान
 ग्रन्थ कुछ पंक्तियों^१ की आधार माना है। जो हो चाहे
 रस का भरत द्वारा उल्लिखित होना-न होना उसकी सत्ता में उलगा बाधक नहीं है
 बितना कि ग्रन्थ कारण है। शास्त्र के पक्ष-विपक्ष में कई तर्क उपस्थित किये जाते
 हैं। इसके पक्षपाती उसकी प्राचीनता को पित करते हुए प्राचीन शास्त्ररसीय पन्नों
 का नाम लेते हैं और उसे परम्पराया स्वीकार किया गया मानते हैं। धातुम्बरधन
 ने तो 'महामारत' को भी शास्त्ररस का ही ग्रन्थ माना है। 'नामानम्भ' नाटक
 में शास्त्र की प्रशंसा मानकर इसे नाट्य में भी प्रयोजनीय मान लिया गया
 है। इसके विपरीत विपक्ष की ओर से 'नामानम्भ' नाटक में भी रस की स्थापना
 की गयी है और शास्त्र की अनाधिक्यता पर जोर दिया जाता है। इसके विपक्ष
 में प्रधानतः निम्न कारणों को प्रस्तुत किया जाता है

(१) भरत ने इसे स्वीकार नहीं किया है।

(२) शास्त्र रस विख्यातक न होने के कारण और इसलिए भी कि
 यह सार्वभौम नहीं है अतः अनेक और नाट्य में अप्रयोजनीय है।

(३) शास्त्र में राग-श्रेय की वर्णन होती है किन्तु संसार राग-श्रेय से हीन
 नहीं है न हो ही सकता है अतएव इसका हृदय-मन्त्र प्रभव नहीं है।

(४) इसका अन्तर्भाव और तथा भीमरस रस में हो सकता है।

इन धारणों में से पहले के सम्बन्ध में हम ऊपर कुछ चुके हैं कि एक तो
 धर्मिनगुप्त न प्रकीर्ण उत्प्रेक्षों के आधार पर इसे भरतसम्मत ही माना है दूसरे,
 भरतसम्मत न होने पर भी यदि वह धातुम्बरधन हो तो धर्मिन ही इसे भी
 स्वीकार दिया जा सकता है। तीसरी बात यह है कि भरत ने निर्देश के भी दो
 भेदों में एक तरह जान माना है। हा लगता है कि इसके द्वारा वे शास्त्र रस का
 संकेत करना चाहते हैं।

१ प्रतीयन प्रवृत्तिः मुनिनाप्यनीकियत एव नवविभर्तुम इत्यादि भरता ।
 लोचन पृ ३६१ ।

२ कुन्तालीनां अनालीनां ओन्तालीनां तपस्विनाम् ।

विधानिग्रन्थं वापे नाट्यमैतद्भविष्यति ॥ १११११११११ तथा

वर्चशामा-प्यकान्तरं लोचनभजनपर्वे च ।

स्त्रीपुंसयोस्तु लोचनो यः वापे तः पुंस्तनुः ॥ भा ॥ १० पृ १११ ।

१ २ ३ ४ ५ ५१ ।

राम को शास्त्र रस का स्थायी भाव मानने वाले विचारकों के विरोधी परा की ओर से कहा गया है कि राम समस्त व्यापारों का लयकण है। अभिनय में व्यापार ही प्रधान होते हैं। अतएव व्यापार मय है कारण शास्त्र रस भी अभिनयोपकुल नहीं रह जाता। वस्तुतः चेष्टाओं का उपराम प्रवर्धित करना शास्त्र का उद्देश्य नहीं है। चेष्टाओं का धमन तो पराजायता है पर्यन्तभूमि है जिसका रसमय पर प्रवर्धन नहीं किया जा सकता। प्रवर्धन की इस भाषा का सामना शास्त्र-मान की ही नहीं करना पड़ता अन्य सभी रसों की पराजायता स्थिति इसी प्रकार प्रवर्धन-मुक्त नहीं है। उदाहरणतः शृंगार के संयोग पर के अन्तगत जाने वाली कई वस्तुएँ—जो भौतिक रूप में स्वीकरणीय हैं—रसमय पर प्रवर्धित नहीं की जातीं साथ ही इनका रंगा वर्णन अन्य में भी उचित नहीं माना जाता। रोज की पर्यन्तभूमि भरसु या हत्या होनी चाहिये, किन्तु शास्त्र में उल्लास भी निषेध कर दिया गया है। इसी प्रकार शास्त्र रस में भी क्रियाओं के पूर्ण धमन के प्रवर्धन की आवश्यकता नहीं है। अतः स्वभावतः शास्त्र भौतिक दुःख सुख के प्रति विराग के प्रवर्धन के ही काम चलाना जा सकता है। राम के अन्त-लघय का प्रवर्धन करते हुए सत्य प्राप्ति प्रकवा प्रारम्भ आनन्दोपलब्धि है तब विषय एवं प्रवर्धनों का दिग्दर्शन-भाव ही शास्त्र रस को उपस्थित कर सकता है। इस विचार को स्वीकार कर लेने पर यह प्राप्ति ही निरर्थक निष्ठ हो जाती है कि शास्त्र में सच्चाई प्राप्ति की अनिवार्यता के कारण समस्त स्वीकार नहीं किया जा सकता है क्योंकि यदि शास्त्र रस शास्त्रादि में सर्वोच्च व्यापारोपशम के रूप में वर्णन नहीं माना गया है तो उसके संबंधों में प्रवर्धन माने जा सकते हैं। अभिनेता की दृष्टि में भी इनमें कोई बाधा उत्पन्न नहीं होती क्योंकि प्राचार्य अभिनय में अभिनेता को निम्न १. मया तपान्तु। सर्वथा नाटकाशयभिनयात्मनि स्थाविरवर्तमानाभिः प्रवर्धन निषिध्यते। तस्य समस्तव्यापार प्रवर्धनकरस्याभिनययोगान्। २. ४० ५। १४३।

(३) विविधाभावा एव रसा इति अस्ती रसा अस्तकमे। शास्त्राय निर्विकार एवान् न शास्त्रमेतिरे वस्य इति शास्त्राय रसाभावात्। अष्टाधेय रसाः संयुगेना। लोभलसदधीपत् न प्राये २५ २३ में उद्धृत।

२ न यत्तु दुःखं न सुखं न विषय न हेतुवायो न च वाचिरिच्छा।

रसगु शास्त्रः क्वचित् प्रसीत् कृत्वा वाच्य इत्यवधानः ॥

इतिवन्तस्तत् तदा तदा भोतावस्थापानेव शास्त्र-रसावर्तितात्मा प्रातु

अवधान तस्य च स्वकटोऽन्य अनिवार्यता ॥ २ ॥ १४३।

नहीं मानते ।

रसकल्पककार ने शान्त द्वारा चित्त-संसार की असमाख्यता का विचार करते हुए इस बात की घोर ध्यान भावपित किया है कि शान्त रस मोक्षावस्था रूप होने के कारण सभी सामाजिकों द्वारा समारणीय नहीं हो सकता । संसार में राम-रूप ही प्रधान है अतः राम-रूप विहीन शान्त से सामाजिक का चित्त संसार हो सके यह संभव नहीं है । साहित्यवर्णणकार विश्वनाथ ने इस धारणा का बड़ा समुक्ति उत्तर दिया है । उनके उत्तर का सारांश यह है कि विमुक्त तथा मुक्त-विमुक्त भेद से बहुत दो प्रकार का होता है । चित्त एकाग्रचित्त साधक को मोक्षसिद्धि हो जाती है उसका ध्यस्त-करस में सब प्रकार के ज्ञान मासित होने लगते हैं । इस योगी को विमुक्त कहा जाता है । धर्मीश्रित विपक्ष का ज्ञान रखने वाला योगी मुक्त-विमुक्त कहा जाता है । इस योगियों को इसी जीवन में पूर्ण शान्ति उपलब्ध हो जाती है ।^१ निमित्तसे जनक इसी प्रकार के विवेक योगी थे । संसार में ऐसे व्यक्तियों की स्मृता मने ही हो किन्तु वे अनुपलब्ध नहीं हैं । अतः जो लोग इस रस में पहुँच गए हैं अथवा इसके साधक हैं उनके चित्त-संसार हो ही सकता है अन्तों से बने ही न हो । भरत ने तो स्वयं यह स्वीकार किया ही है कि ध्यातु तथा व्यक्ति-भेद हैं विमल-विलस रस विमल-विलस जनों को आस्वाद्य लगते हैं । सभी रस सभी को आस्वाद्य हों ऐसा नियम नहीं है । उक्त लोक शृंगार रस का आनन्द जितनी मात्रा में ले पाते हैं उतनी ही मात्रा में धन्य रस उन्हें प्रभावित नहीं करते । इसी प्रकार विरामी जनों को जितना ध्यान रस की अनुमृति से प्राप्त करता है अथवा उसकी अपेक्षा शृंगाररस रस उनका ध्यान कम ही आकर्षित करेगा । शृंगार रस से तो उनका पूर्ण विराग भी हो सकता है ।^२ सभी रसों को एक-सा महत्त्व नहीं दिया जाता । भरत ने बार रसों को घोर उनमें भी वीर तथा शृंगार को ही विशेष प्रयोगनीय अथवा प्रधान माना है धन्य रस अन्तर्हीके सहायक अथवा उन पर निर्भर बने रहने हैं । अतः धन्य अनुभूत अथवा बीजरस रसों को किसी भी राज्य में प्रधान रूप में प्रस्तुत किये जाने की स्वीकृति नहीं दी गई है । इसी प्रकार

१ धन्ये तु वस्तुनवयामासं बर्तयन्ति—अनादिकात्तत्वाद्वाहापातरागद्वेषाद्येतेषु मध्यमात्मनः । ४ क पु १४७ । तथा

२ अ तथा नृपस्य ध्यानरसस्य लक्ष्यया स्वाद्ययितारः सन्ति । बही पु १६२ ।

३ पुष्पविपुष्पवशापायवविशतो यः प्रियं त एव धनः ।

रसनाभिनि लक्ष्यमिन् संवायति—स्वतित्वम न विच्छेदः ॥ ता य ३१२५ ।

४ मा पा को २७। २६ ६२ ।

यदि घात को भी उसीके समकक्ष मान लिया जाय तो क्या हानि है ?
 अभिनवगुप्त तथा अष्टिका टीकाकार^२ दोनों ही इस विषय में एकमत हैं कि
 घात को अप्रधान मानने में भी कोई हानि नहीं किन्तु उसे स्वीकार प्रसन्न
 किया जाना चाहिए। अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार अन्य सभी रस भी सभी
 के लिए सुखाद्य नहीं हैं सार्वजनीन नहीं हैं उसी प्रकार यदि घात भी सार्व-
 जनीन नहीं तो हमसे चीकने की बात नहीं। भीतरांगी के लिए गृहार भी
 उतना ही महत्वहीन है।^३ फिर भी गृहार को महत्वपूर्ण रस माना गया है
 तो घात को भी मानना चाहिए। घात तो अतुल्य में से सर्वोत्तम मांस से
 सम्बन्धित है अतः उसे सर्वोत्तम मानने में कोई आपत्ति हा भी तो भी उसे
 स्थान तो मिलना ही चाहिए।

घात है विरोधी एक धीर ठरक का सहारा बैठ है। यह यह कि भरत ने
 २ में अध्याय ४ हिम का वर्णन करते हुए उसे गृहार तथा हास्य रसों से
 हीन बताया है धीर बहुमनलग्नपुष्ट कहा है। जिसने प्रतीत होता है कि
 भरत घात ही रस मानने के। अभिनवगुप्त इस आपत्ति का उत्तर 'हिम' के
 सम्यग 'वीप्सरसकाव्यधोनि' के आधार पर यह देते हैं कि 'हिम' में दीप्ति की
 स्वीकृति के कारण रोड रस ही प्रधान होगा है। रोड तथा घात परस्पर
 विरोधी है अतएव रोड प्रधान होने के कारण भरत ने 'हिम' में घात का
 उल्लेख नहीं किया है। गृहार तथा हास्य का उतना तीव्र विरोध रोड में नहीं
 होता जिसका घात तथा रोड में परस्पर होगा है अतएव उनका प्रयोग कोई
 न कर के हमका निश्चय करने के लिए ही उनका उल्लेख किया गया है। अतएव
 १ अतएव घातस्य स्वादिगन्धेऽप्यप्रधानम् । ओन्नतवाहने विवर्तनमन्तरेव
 वरीकृतप्रधानाया कल्पान् । अ भा भा १ पृ १३ ।

२ आदिवाटिकादेन तु शास्त्री रसो न निवर्तय इति अष्टिकाकारः । लोचन
 पृ १६४ ।

३ अनु तत्र हृदयमहाहासाद्विजयमानैश्च शीतपद्माः । अ एवमात्र शास्त्रीनि
 अत्र प्रतीचन लक्ष्यमुच्यते । अनु प्रतीचने सर्वथा स्थापितवर्त न भवति ।
 तर्हि भीतरांगीणां गृहारो न स्थाप्य इति लोडिन स्थाप्यव्यवधानादिति
 तदा — यदि मान्यति । लोचन पृ १६३ ।

४ बहुमनलग्नपुष्टगृहारो वे हिम वाच्यः ।। भा भा की २ । ८ ।

तथा

गृहारस्याप्यर्थं दीर्घस्य लक्ष्यपुष्टम् । वही २ । ६

इसे भरत द्वारा प्रसम्मानित मानने के पक्ष में अभिनवगुप्त नहीं हैं ।^१

छात्र के विरोधियों में कुछ लोग ये हैं जो उसे वीर या वीरभक्त के अन्तर्गत रखकर उसकी अनादर्यकता का प्रतिपादन करते हैं । इसके विपरीत छात्र के कुछ पक्षपाती उसीमें शानवीर वयावीरादि का अन्तर्भाव कर लेते हैं । यहाँ तक कि छात्र से ही पाठों स्थायी भावों की उत्पत्ति और उसीमें उनका मिलन तक मान लिया गया है । (स्वं स्वं निमित्तमासाद्य छात्राङ्गाद्यः प्रवर्तते पुनर्निमित्तापाये च शान्त एवोपनीयते । ना छा १।१ ८।) हमारे विचार हैं यह दोनों ही मूल दूषित हैं । वीर में किसी-न किसी अथवा अनेक प्रकार का समावेश माना जाता है । यद्यपि 'विरहकारक-पक्ष' अथवा सर्वाकारमङ्गलकार-रहितत्व के कारण वयावीर, शानवीर को वीर रस से भिन्न रखने की प्रवृत्ति भी बीज पड़ती है तथापि उन्हें छात्र के समीप नहीं हैं जैसा या सकता क्योंकि वीर में अमाह की विशेषता होती है और वयावीरादि भी इससे बंधे नहीं हैं । छात्र की शिक्षा असाह की विधिष्टता के समय नहीं होती । लोक जीवन से जैसा सम्बन्ध वीर के इन भरो का होता है जैसा छात्र का सम्बन्ध नहीं होता । छात्र में वैराग्य ही महत्वपूर्ण होता है । यह दोनों की विचारों भिन्न हैं यह दोनों वृक्ष हैं । यदि इस प्रकार अन्तर्भाव करते रहेंगे तो वीर और रीति को भी तथा इसी प्रकार अन्य रसों को भी एव-बूनरे में अन्तर्भूत दिखाया जायेगा । कारण यह है कि छात्र का महत्व इस सब आक्षेपों के रहते हुए भी किसी प्रकार कम नहीं माना जा सकता ।

छात्र रस के स्थायी भाव के सम्बन्ध में बहुत मतभेद है । उसके विधावी में आनन्दन देवता छात्रा अथवा ब्रह्म होने हैं उद्दीपन प्रायः तत्त्व विज्ञान

मन्त्रा है विष्णु तत्त्वज्ञान वैराग्य आनन्दगुडि

विभावादि अगुन नागुनमानम सतपके अवयवना पूर्वाग्रह नम तथा दयनायकनादि ही मुख्य है । अथविषयानि को इनका अनुमान माना गया है तथा यही भाव उनका लक्ष्य होवे भी पड़े । अभिनव में इनका देवता ब्रह्म को माना है । विरहनाथ नारायण को इनका देवता माना है । इन्द्राध्याय कारकना को देवता मानने हैं । नरदयानना के कारण इनका वग देवता माना गया है । विरहनाथ के 'कुहेनुगुहकणाया महार समवा कर्तव्य विधा है । कृतिवों में गायत्री में ही इनका सम्बन्ध माना माना है ।

अन्यत्र में छात्र के विधावादि का वर्णन करते हुए कहा है कि ता १ छ भा भाग १ पृ ३४१ ।

२ न धीर र में उद्भूत पृ २ ।

विषयों के बोध-वर्धन से अनेक प्रकार से उद्दिग्ध तथा बुद्धिष्ठ चित्त की घम परिवोध की व्यवस्था का साम्य रस कहते हैं। इसमें ध्यानस्थानु-विशु प्रसट होते हैं। पुमक से भरा शरीर कदम्ब मुकुल के समान दिखाई देने समता है। प्रतिपक्ष हर्ष पश्यद् बचन निकलने लगते हैं। पुण्यस्थान के भवनीयन से मैत्री को धामन्द होता है बिचकी तुलना में सभी प्रकार के धामन्द हेय पड़ जाते हैं। अथएव सब संसार के बु-ध में निवृत्तिरूप धाम्द को नवी रस स्वीकार करना चाहिए। इस प्रकार नये धाम्द के रूप में ऐसा मुन होता है जैसे बाराहूह ॥ छूटने वाले व्यक्ति को होता है।^१

उद्भट ने धाम्द का स्थायी 'धम' बनाया है किन्तु इसका तीन कारणों से विरोध किया जाता है। (१) मात्स्य-धारात्र के कुछ संस्कारणों में धाम्द रस का कलुष न होने के साथ-साथ धम का भी कलुष उपलब्ध नहीं होता। (२) धम को स्वीकार करने पर संचारियों धादि की कुल संख्या पचास सामनी होगी। अष्ट केवल धन पचास धावों को स्वीकार करने हैं। (३) धम धीर धाम्द एक-दुनरे के पर्याय-से है। इन धाम्दों में से प्रथम दो की कर्वा पहने ही की जा चुकी है। धाम्द के सम्बन्ध में धाम्दिकधुत्त में लौकिक तथा धर्मोदिक का भेद स्मर करके समाधान प्रस्तुत कर दिया है।

उद्भट तथा वेगड विध ने लम्प्यजान को धाम्द का स्थायी बताया है।^२ किन्तु लम्प्यजान धम का विज्ञावक्य तरह ज्ञान है। विज्ञाव को स्थायी मानने में कोई मुक्ति नहीं है। अतः दुनरे विज्ञानों में तृष्णाधम-मुन को स्थायी बताया। धाम्दिकधम ने ही पहली बार इसकी स्थापना की। किन्तु धाम्द कमकर १ २ २ अ पृ ४३।

२ 'धमधाम्दयो' कर्वाणं नु हाम्दहाम्दाम्दो ध्यान्धाम्दम्। तित्तसाध्दने धवनी विचरधेन लौकिकधाम्दिकधेन साधारणसाधारणध्या अ वेतसाध्दं धमधाम्दधोरवि मुनमधेन। अ धा भाग १ पृ ३३२।

३ (क) लम्प्यजानधाम्दनि धाम्दो विधनेधाम्दनायको जवनि।

लम्प्यजान विधनेधाम्दो रागरय बाधगमान् ॥ 'बाधधाम्दिकार १२।१२ १६।

(ग) वेगड विध। धर्मधाम्दिकार १ पृ ७२।

लम्प्यजान नमुत्तवान शास्त्री निरुत्तमान्ध ॥

रागधेन धाम्दनाय लम्प्यजानय बोद्धव ॥ ३१ ३ 'मरीचि

४ धम्य बाधमुन नाके धम्य दिव्य महन् लक्ष्म ॥

लम्प्यजानधम्यने धाम्दिक बोद्धवो जमान् ॥

१२ लमोय उद्योय ॥ ३१ बो न ॥

तृष्णाक्षय मुक्त तथा सम में कोई अन्तर स्वीकार नहीं किया गया दोनों पर्याप्त मान दिये गए । इससे आगे बढ़कर कुछ भिन्नानों ने 'सर्ववित्तवृत्तिप्रसम्भ' 'निर्वि' 'शेषवित्तवृत्ति' 'इति' 'निर्वि' 'उत्साह' आदि अनेक स्थायी भाव को ब निकाले । किन्तु सर्ववित्तवृत्तिप्रसम्भ को भी स्थायी मानना उचित नहीं है क्योंकि पहले ही कहा जा चुका है कि उत्साह में समस्त वित्तवृत्तियों की शान्ति किसी प्रकार भी सहायक सिद्ध नहीं होती । इस स्थिति का नाम भाव भी नहीं हो सकता क्योंकि भाव तो विक्रिया बनक होते हैं । इसी प्रकार निर्विषेध वित्तवृत्ति भी तृष्णाक्षय से नाम-भाव का भेद रखती है ।

भोज ने वृत्ति को स्थायी भाव स्वीकार किया है । वृत्ति का अर्थ है इच्छा सम्यक् धनवा प्रसन्नता किन्तु भोज वृत्ति से केवल समुत्ति का ही अर्थ लेते हैं । वे हम को भी वृत्ति के अन्तर्भूत कर लेते हैं अथवा इसे मति-व्यभिचारी का ही एक प्रकार-भेद मानते हैं ।^१ किन्तु वृत्ति तथा तृष्णाक्षय नामक कथित स्थायी में कोई अन्तर नहीं जान पड़ता समस्तता इसीलिए 'भृन्नाष्टप्रकाश' में भोज ने सम को ही स्थायी स्वीकार कर लिया है । 'अथ च सम प्रकृति शान्त' (भृन्नाष्ट प्रकाश पृ. ६६) वृत्ति तथा मति दोनों को स्वीकार करने का कारण वस्तुतः यह जान पड़ता है कि मति का एक भेद उत्पन्न-ज्ञान भी बताया गया है जो शान्त के लिए आवश्यक है । वृत्ति के भी विज्ञान वृत्ति ही अथवा अथवा बुद्धिमति नामक विज्ञान माने गए हैं जो शान्त के लोभ में आ पड़ते हैं । हमारा विचार है कि वृत्ति या मति दोनों ही स्थायी बनने में असमर्थ हैं क्योंकि इनका अन्त रसों में भी व्यभिचार देखा जाता है । शान्त के स्थायी बनने के लिए इनकी कुछ विशेषताओं के आचार पर हमें विधिबद्ध करना होगा तब भी भेद तो करना ही होगा । अतः हमारे स्थायी की कल्पना करना ही उचित होगा ।

किसी-किसी ने उत्साह बुद्धि-वा अथवा रति^२ को शान्त रस का स्थायी भाव बताया है । उत्साह के सम्बन्ध में हम पहले ही कह आए हैं कि इसका शान्त से तत्त्वा

भोजसमस्त एवैकं चर पुनरार्थः ज्ञातव्यं नये काव्यनये च ।

तृष्णाक्षयं लुब्धपरिधीयसमस्तः शान्तो रसो महाभारतस्य अभिप्रेतः विवक्षितः
नहीं ४-२ ।

१ ल क पृ ३१४-३१५ ।

२ आगे पुनरुक्त अर्थ प्रकृतिमानमति, ल तु उत्तरेण विक्षेपो भवति ।

ल क पृ ३१५ ।

३ देखिए 'नन्दर आनन्द रसम्' पृ ७३ ७८ तथा च ।

सम्बन्ध स्थापित करना भूल होवी। यदि इनी प्रकार अन्तर्भाव किया जायगा तो बर्ममुख के घोड़ाघों को लेकर हम बीर की स्थापना न कर सकेंगे घोर यहाँ भी शास्त्र ही मान लेंगे। स्पष्ट है कि ऐसा करना किसी को भी बाह्य न होना। वस्तुतः अभिचारी के रूप में उत्साह तो प्रायः सभी कामों के मूल में देखा जाता है। उसे शास्त्र में भी अभिचारी मान सकते हैं किन्तु स्थापित के लिए उसकी प्रभावता यहाँ सक्षिप्त नहीं होती। इसी प्रकार कुमुप्ता को स्थायी मान मानना भी उचित नहीं। कदाचित् कुमुप्ता धृगा के साथ द्वेप का भी विभाग रखती है। यह एक ऐसी स्वाभाविक स्थिति है जो वस्तु के सामने आने ही उत्पन्न हो जाती है। हममें विचक्षण को बिना आप-ने आप जान करने समझी है। यह कुमुप्ता हमारी मुखवि के विपरीत अक्षिप्त अक्षिप्त अक्षिप्त उत्पन्न करने वाली वस्तु है। उत्पन्न होती है किन्तु शास्त्र में जिन वस्तुओं के प्रति हम अक्षिप्त वा प्रवर्तन करते हैं, वे स्वाभाविक नहीं अक्षिप्त रहती हैं। वे किसी विभिन्न सञ्जन के लिए जिसे विशेष ज्ञान अक्षिप्त हो गया है अक्षिप्त हो सकती हैं सबके लिए नहीं। उदाहरणतः, मारी मान के प्रति अक्षिप्त की विधि नहीं अनुसृत ही देखने में आती है। उसे अक्षिप्त कोई नहीं कहना कहना है कवन मानी अक्षिप्त शास्त्र रस का साक्षर। दूसरी घोर नहीं रही यदि मारे मारे घोरण किये रेट घोरण कहानी मिर की पूर्ण मारणो विनी के मानन गया उसकी कहना में भी आ जाय तो ऐसा उद्गमकर अनुभव होता है कि हम मुरान घाल बद करके मान भीह मिकीहने हुए यहाँ में मान जाना चाहते हैं अक्षिप्त अपने को किसी प्रकार अनुमान देना चाहते हैं। कुमुप्ता को शास्त्र का स्थायी मान देने पर बीरान तथा शास्त्र न अक्षिप्त ही क्या रह जायगा? अक्षिप्त होना के स्थायी वृत्त मानन होये।

शास्त्र का मर शास्त्र ज्ञान मानने हुए कुछ विद्वानों ने शास्त्र रति नामक रति में अक्षिप्त स्थायी की कहना की। शास्त्र घोर अक्षिप्त अक्षिप्त के समझन का अक्षिप्त शास्त्र न रहण को मान माना ही अक्षिप्त का कहना है उनके मारे अक्षिप्त अक्षिप्त अक्षिप्त का अक्षिप्त कहना हुआ अक्षिप्त अक्षिप्त है। इन विचार के अक्षिप्तों में प्रभु के प्रति अक्षिप्त अक्षिप्त का शास्त्र रति नाम न अक्षिप्त विचार। इन प्रकार मुराने माना में ही किसी को स्थायी मान देने का प्रयत्न होने मान किसी के अक्षिप्त स्थायी अक्षिप्त के शास्त्र न स्थायी अक्षिप्त की मानन मान नी। किन्तु स्थायी अक्षिप्त के शास्त्र के स्थायी न अक्षिप्त घोर अक्षिप्त का अक्षिप्त मान रहा। शास्त्र के स्थायी का वृत्त मानन के लिए उसे अक्षिप्त घोर अक्षिप्त की मर माने नहीं। शास्त्र के अक्षिप्त को के अक्षिप्त अक्षिप्त को भी शास्त्र का स्थायी

मानने की प्रकृति के परिणामस्वरूप यह विचार स्थिर हुआ कि एक रस के घनेक स्वाधी मानकर काम नहीं चलाया जा सकता । हाँ यह सब ध्यात में व्यभिचारी घटका उड़ीपक माने जा सकते हैं । अभिनवगुप्त ने स्पष्ट रूप से उस मत का खण्डन किया है जो हम सबके एक साथ पागकरसवत् मिश्रण को ध्यात का स्वाधी मानता है । उन्हें इनका व्यभिचारित्व-मात्र ही स्वीकार हुआ ।

अन्य विद्वानों ने निर्बेद को ही ध्यात का स्वाधी बताया है । किन्तु भरत द्वारा इसे संचारियों में बिने जाने के कारण इनके स्वाधित्व का विरोध किया गया । विपक्षियों का मत है कि निर्बेद कई कारणों से उत्पन्न होता है । निर्बेदता घटका प्रम को ध्यात पहुँचने के कारण भी निर्बेद हो सकता है । ध्वनि की इसी प्रकार का निर्बेद आप्त हुआ ही जा । फिर इनमें से किसको ध्यात का स्वाधी माने ? इस प्रश्न का उत्तर निर्बेद से उत्पन्न ज्ञानरूप मेर को स्वीकार करके दिया गया । अभिनवगुप्त ने भी उत्पन्न-ज्ञानरूप निर्बेद को निर्बेद के अन्य प्रकारों में ही नहीं समस्त संचारियों में भी सर्वश्रेष्ठ माना है । मम्मट धारि ने तो उसे स्वाधी के रूप में स्वीकार कर लिया किन्तु अभिनव इसे संचारियों में सर्वश्रेष्ठ मानक भी स्वाधी स्वीकार न कर सके । वैसा करने पर उन्हें उत्पन्न ज्ञान को विभाव स्वीकार करना पड़ता किन्तु वैराग्य समाधि धारि वस्तुतः विभाव नहीं है । यदि उत्पन्न ज्ञान के जनक के रूप में उन्हें विभाव मान ली जा तो भी वे कारण के भी कारण हैं । इस कारण उनकी विभाव मानने में बाधा उपस्थित होती है । निर्बेद स्वयं वैराग्य रूप है । यह उत्पन्न-ज्ञानरूप न होकर उसका अंतक है । निर्बेद प्राप्त व्यक्ति उत्पन्न-ज्ञान को उपलब्ध कर ले । वैराग्य के द्वारा ही प्रकृतिरूप संभव है । उत्पन्न-ज्ञान मोक्ष में परिवर्तित होता है । उत्पन्न ज्ञान वैराग्य को पुष्ट करता है वहीं घनेक कोटियों में होता हुआ बढ़ता रहता है । अतः निर्बेद से ध्यात के स्वाधी की समस्या का समाधान सम्भव नहीं दीजता । वैराग्य और निर्बेद में कोई एकता नहीं है क्योंकि निर्बेद केर की घटका-भाव है घटका वस्तुओं के प्रति अनिच्छा ॥ निर्बेद है जबकि ध्यात का ध्यात भूत मोक्ष कैवल्यरूप है । यह लौकिक सुखसुखादि से परे है । अतएव राव-ड्रेव हीन वैराग्य से निर्बेद का कोई सम्बन्ध नहीं । वैराग्य प्रवृत्ति निरोध के द्वारा १ अन्य तु पागकरसवत् अभिमानं प्रज्ञां सर्व एव रसावयोऽत्र स्वाधिन इत्याह । चित्तवृत्तीनामपुणवद्भावात् आन्धोर्ग्यं च विरोधात् एतदपि न मनोज्ञम् । अ वा पु ३३६ ।

२ उत्पन्नज्ञानमजलस्य च स्वाधिनं समस्तीऽत्र लौकिकालौकिकचित्तवृत्तिकलावो व्यभिचारितानाम्येति । अही पु ३३७ ।

मोक्ष का साधक है किन्तु निर्बल में यह सामर्थ्य हमीबन नहीं होती। सारांश यह है कि निर्बल को भी साधन का स्वाधी मानना संभव नहीं हो सका।

अमित्र ने पूरकवित्त धारण रति क समान धारण ज्ञान को ही साधन का स्वाधी माना क्योंकि धारण रति कहने से उस विवेक का पता नहीं लगता। बी धारण ज्ञान में अपेक्षित है। वह अनुरक्ति के समीप है जो अविन के क्षेत्र में संसार करती है। धारणा प्रभुक्त है उसका ज्ञान तत्त्व-ज्ञान है वही स्वीकृणीय है। इसी की अपलब्धि के अनन्तर समस्त दुःखार्ति का नाश होकर परम ध्यानत्व की प्राप्ति होती है। इसे तत्त्व ज्ञान कहेंगे। यह धर्म के समान है किन्तु सभी स्वाधी व्यभिचारी धारि से परमोन्मुख होने के कारण इसे समाधि कोई भी नाम देना छोड़ा नहीं देता। अतः धारण ज्ञान नाम से इसे पूजन मन्त्रा ही मई। इसकी स्वीकृति के द्वारा अग्न नामों के रूपों का बन्धन धर्मोपपाद्यों का निरास हो जाता है और साधन का स्वरूप उद्भूत एवं स्वरूप लक्षित हो जाता है। सारांश यह है कि अग्न पूर्वकविन सभी भावों को अर्थात्कार करके धारण ज्ञान को ही साधन का स्वाधी मानना चाहिए।

डॉ. राधकृष्ण ने रत्नमट्ट के अग्रवर्णित ग्रन्थ 'रमनिका' व आधार पर लिखा है कि रत्नमट्ट ने बीर रम के भद्रों के समान साधन के भी बराबर होय निग्रह सत्ताय तथा तन्म-साक्षात्कार नामक चार में ध्यान रम के भेद माने हैं। अतः यह चारों उसके भद्र नहीं किन्तु उसके साधन-साधन हैं। बीर रम के स्वाधीराति भेद से इसकी समानता बिबर नहीं की जा सकती क्योंकि स्वाधीराति बीर रम की प्राप्ति व साधन नहीं है बी न उनके स्वाधी भाव व प्राप्ति-साधन ही है। किन्तु धारण रम या उसके स्वाधी की अवलम्बि में वैराग्यादि अन्वय ही साधन रूप है। अतः इस धारण के भद्र नहीं मानना चाहिए।

निम्न रम के साधन साधनत्व बिना की धार मरत उद्भूत रमों की वानरना अनुभाव मनि धनि धारि मन्चारी तथा एक उद्भाहृत्य तत्त्वज्ञान रूप स्वाधी है।

१. अथ साधन विनयेभ्यो विवरणमथ तत्त्वज्ञान विवेचनम् ।
 रागादिनिविकारान् ध्यानिपरिचिन्तोपने ॥
 ता अनुविद्या वैराग्यम् बोध निष्ठ तत्त्वसाक्षात्कारिता चेति ।
 विनयेभ्यो निवृत्तिर्ध्यानम् । रागादभावे ध्यानिष्ठ
 साधनोन्मुखता साधनम् । तत्त्वसाक्षात्कार । न अर्थ र पु २४
 पर उद्धन ।

बीजे मुनि यों चित्त की धोर हाव कर
 बेबी तब मोम ब्रहा क्या ही धाविपरम है ।
 रयाय बिया प्राप अन्नलम्बन ने एक ताव
 पुत्र हेतु प्रासु तस्य कारख बपरम है ॥
 वा लिया है सत्क-धिय-सुम्बर-ता पुर्ल नव्य
 दृष्ट हन सबको इतोका अनुकर्य है ॥
 सत्य है स्वर्ण ही धिय राम सत्य सुम्बर है
 सत्य काम सत्य धीर राम नाम सत्य है ॥

— ताकेत

प्रकृत रस

प्रकृतिरस की सांकेतिक उपस्थिति का श्रेय बङ्गी को दिया जाना चाहिए । उन्होंने सर्वप्रथम् 'त्रेयोमकार के विवेचन में इसकी धमजाने भीष डाल दी थी । स्थापना कीर स्वरूप इस धर्मकार के उदाहरण में बङ्गी ने कृष्ण के प्रति विदुर के तथा महेश्वर के प्रति 'रामवर्म नामक राजा के प्रीतिप्रकाशक वचनों को प्रस्तुत किया है और "प्रकृतधामधमाराधनं तुभी तद्वत् ततो हरिः" कन्नकर मल्लि की स्थापना कर दी है । वह इसे देवता-विय यक रति से पुनः रचना उचित समझते थे इसीलिए उन्होंने श्रृंगार रस का स्वाधी भाव रति स्वीकार किया है और प्रीति से उसकी भिन्नता प्रकटित करते हुए कहा है "आक प्रीतिर्विभक्ता मेयं रतिः श्रुङ्गारता यता । (का ५ २। २५१) । इस प्रकार बङ्गी ने प्रकृत तथा प्रीति को वर्णन के रूप में ग्रहण किया है । मामद तथा बङ्गी 'प्रेमन को प्रीति धमरा रति से सम्बन्धित मानते हैं और 'प्रेम विषयशब्दानम् के रूप में समझकर उसके भदुर स्वरूप का उद्घाटन करते हैं । उद्घाट उसे रसवत् धर्मकार से पुनः भाव-भाव के रूप में एक धर्मकार-भाव मानते हैं और भाव भाव को प्रेमन मानते प्रतीत होते हैं । कट्ट पदमे व्याप्ति है त्रिगुणे इमे प्रेयान् नाम ते तत्र नवीन रस स्वीकार किया है और इनका स्थायी भाव स्नेह बताया है । इसके अन्तर्गत उन्होंने अयोग्य मुहुरय अवधार को प्रस्तुत करते हुए कहा है अयोग्यं प्रति लहुरीर्ध्ववहारोऽयं मननम् । (का ५ १६। १५) । वानांतर म इमीवे आपार पर प्रेयन् नामस्य प्रीति धादि नई रनों की स्थापना का प्रयत्न हुआ । यही नव रि पद्धा तथा स्नेह भी रस मान लिये गए । कट्ट ने स्नेहप्रवृत्ति त्रयान् बहवर १ का ५ २। १७७ ।

प्रयान् रस की स्थापना की थी और स्नेह को उसका स्थायी भाग या किन्तु उनकी वंछि "धार्ष्टान्तात्करसतया स्नेहपदै मवति सचन (का ल व ११।१६) के आधार पर, संभवत किसी किसी ने 'स्नेह' को ही 'धात्रता नामक स्थायी से निष्पन्न पृथक् रस मान लिया जिसका अधिनवगुप्त ने धर्म्य नभेतर रसों के साथ संश्लेष किया है। साथ ही उन्होंने भक्ति रस तथा 'धडा रस' का भी धर्म्य रसों में समाहार दिखाया है। धाम्ये असकर हेमचन्द्र शास्त्रिण वर्तमान भोज तथा परिहतराज ने इन सबका धर्म्य रसों में धर्म्यभाव प्ररहित करने का प्रयत्न किया फिर भी भक्ति रस अपना प्रभाव जमाये बिना न रहा। न केवल इसका ही भक्ति इसी प्रकार आत्मस्थ ने भी वैर जमा लिया। इस सम्बन्ध में हम यथा प्रसंग धर्म्य कहेंगे यही भक्ति रस का स्वरूप-निरूपण ही बांझित है।

धर्मप्रधान देश भारत में भक्ति रस की स्वीकृति प्राक्कर्म का कारण नहीं है। बौद्धों सांख्यिक और सांख्यिक रूप में भक्ति का विपुल साहित्य उपलब्ध होता है किन्तु 'मीमांसायुक्त मीमांसकवर्गीयता' 'अनवद्वैतभक्तिवा' 'सांख्यिकभक्तिमूल' 'भारतभक्तिमूल' जैसे धार्मिक धर्म और इतिहासिक साहित्य किन्तु उल्लेखनीयताएँ 'अनवद्वैतभक्तिवा' तथा 'अनवद्वैतभक्तिमूल' साहित्यिक धर्मों में इसकी विशेष स्थापना दिखाई पड़ती है। भक्ति का सांख्यिक पक्ष इन धर्मों से और व्यावहारिक पक्ष भक्त बहियों की रचनाओं से ग्रहण किया जा सकता है। 'अनवद्वैतभक्तिवा' के रसोत्थान में भक्ति की रस-रूप में स्थापना हुई है और कहा गया है कि अनासक्त की अनी पर-अनर के बोध के विपरीत साबरस्य की अस्थितिकारिणी तथा परमप्रमदता परमानन्दसाधिनी मधुरा भक्ति मधुरी के द्वारा परा भक्ति बहमासी है

परमानन्दमय अनवद्वैत रसिणी नियमन-

वर्तमानभक्तिमूल सभरसतया वदयति इत्यम् ।

परमानन्दमय अनवद्वैत परमानन्दमधुरा

वरा भक्ति प्रीतिना रस इति रसाधारण चरः ॥

मीमांसकवर्गीयता में भी इसीके गमान भक्त के मतानु रिचे गए हैं।

यह धर्म्य होता है निर्मम निरहकार तथा दुःख त्वं नृप में लब्ध रहने वाला मधुरा मगन वाली ध्यानात्मक तथा हृदि स्थिती होकर जो मुग्ध ही मन तथा बुद्धि मधुरे रहता है यह धर्म्य धर्म होता है और मुग्धे प्रिय है ।"

यह धर्म्य सर्वभूतानां भव वरान रस वः ।

निबन्धो निरहकारः मधुराधर्ममयः ॥

सन्तुष्टः सततं घोषी यतस्मात् हृदिनिधयः ।

मध्यपित्तमनोबुद्धिर्धो मन्त्रकः स मे मित्रः ॥

सारन विवेचकों ने यदि मधुसूदन सरस्वती ने भक्ति को ब्रह्मानन्द के समान बताया तो स्वयंसेवामी ने समाधिबन्ध ब्रह्मानन्द को परमाणु के तुल्य भी नहीं माना ।^१ उन्होंने धर्म तथा ज्ञानमय दोनों से इसे घेष्ठ चिन्त किया और कहा कि मोक्ष भी इसके सम्मुख हीन जात होने लगता है । भक्ति-प्राप्त व्यक्ति मोक्ष की कामना ही नहीं करता ।^२ ठीक इसी प्रकार की भावना हिन्दी साहित्य में भी प्रकट हुई है । भक्त कहता है 'सन्तोषोपासक मुक्ति न मेही । 'इन्द्रजित्भीमनरि' मैं उन्होंने इसे 'भक्ति रसराट् की स्याधि से मथित किया है । श्री मधुसूदन सरस्वती का विचार है कि धन्य रसों में पूर्ण सुख का स्वयं नहीं रहता बल्कि भक्ति रस निरालम् रूप से सुखमय है । यही कारण है कि इसके सम्मुख धन्य रस सुख प्रतीत होते हैं । इतर रस इसके सामने साहित्य के सम्मुख लघोत् के समान जान पड़ते हैं ।^३ भक्तियोग स्वयं लबरस मिमित होता है और धन्य रसों के समान ही भक्ति भी बिनाबाध-समुक्त होकर भिन्नरूपवत् रसत्व को प्राप्त होती है । बहून धन्य देवादि से सम्बन्धित होने के कारण 'धृति' भाव जाती नहीं है किन्तु परमात्मा से नियोजित करते ही वह धर्मोक्ति धान्यदाविभी रति भक्तिरस का रूप बाग्लु कर लेती है ।^४ धान्य रस इसके भिन्न होने के कारण वसन्त स्थान का अधिकारी है । मधुसूदन के विचार से पुष्पार्थ-वस्तुत्व को कर ना भव्य है क्योंकि पुष्पार्थ तो एक-मात्र दुष्ट है । समाधिमुक्तस्वयं भक्तिमुक्तस्वापि स्वतन्त्रपुष्पार्थत्वात् 'सत्त्वात्' भक्तियोग पुष्पार्थं वरमानन्धकपत्तादितिभिनिवारय । भक्ति रसाग्रय' ॥१॥

१ ब्रह्मानन्दोन्नेयस्य चत्तुर्वर्ण्यपुलीकृतः ।

नैति भक्तिमुक्तस्वयं वरमात्मुक्तस्वयं ॥ ह न र ति ११२२ २ ।

३ ह न र ति पूर्वभाव १ लहरी १-१३ ।

४ उ नी ११२

५ कातादिविषया वा वसादास्तत्र मेहमन् ।

रसात् पुष्पदे कुर्गं वन स्वशित्वनारण्यम् ॥

वरिपूर्तरता लहरनेम्यो भगवदिति ।

पद्योनेम्य इवाशित्वमेव जलवतरा ॥ ध न र २। ७-७८ ।

६ ध न र ११३ ।

७ गी २।३४ ।

धर्मस्पृष्ट मुक्त ही है जिसे भयवद्भूतित के द्वारा उपलब्ध किया जा सकता है । भक्ति द्रुतचित्त व्यक्ति के लिए साम्य है और ज्ञान व्युत्तचित्त के लिए ।^१ ज्ञान मार्ग कठिन मार्ग है कृपाण-यंत्र है । प्रायः ज्ञान भक्ति या चित्तप्रसाद-ज्ञान का साधन बनकर उपस्थित होता है और इस रूप में भक्तिरस का केवल भंडारी रह जाता है ।^२ सामान्यतः भक्ति स्वयं अपना साधन भी है और साम्य भी । इसी कारण उसके साधनभक्ति तथा फलभक्ति भेद किये गए हैं । फल कारण की भगवदाकारता ही भक्ति कहलाती है । अतएव यही हमका स्वामी है स्वयं प्रभु इसके आत्मजन और तुलसी तथा चण्डन आदि पुष्पा-नामकी उद्घोषण है, ईश्वर के भक्तों तथा भेद-विचार आदि अनुभाव हैं ।^३ सारा पसाप प्रभुमय है । स्वयं रस के रूप में सिद्ध होने का नाम परमानन्दरूप प्रभु ही है । उन्हींका प्रति बिम्ब भक्त के फल-कारण पर पड़ता है । अतः भगवदाकारता नामक स्वामी की प्रमरूप ही है और आत्मजन तो प्रभु हैं ही । आत्मजन की भिन्नता के कारण ही भयंभीर तथा बयाभीर भक्तिरस के अन्तर्गत वही स्वीकार किये जा सकते हैं । इसी प्रकार प्रीति विरोधी होने के कारण रौद्र तथा प्रमदक को भी स्वाम नहीं दिया जा सकता । भीररस की भक्तिरस में धंगभूत प्रमाणित नहीं किया जा सकता और व्युत्तचित्त व्यक्ति से सम्बन्धित होने के कारण ज्ञान की भी पुष्कल मानना पड़ेगा ।^४

श्री कनोस्वामी ने 'हरिभक्ति रसानुगमिषु' में इनका और भी विस्तार पूर्वक वर्णन किया है । आगे भक्ति के सामान्य भक्ति भावनाविना भक्ति, भासाधना भक्ति तथा प्रमनिकविना भक्ति नामक चार भेद बनाये हैं और अन्वाभिन्ना शून्य तथा ज्ञान एवं काम आदि में अनावृत्त रहकर अनुभूतानुबर्क कृप्यानुशीलन को उलम भक्ति की जगह दी है । यही सामान्य भक्ति है जिसके विषय में गुणों का बरान करने हुए कहा गया है कि यह बरताधी गुहदा मोक्षप्रदाह नुर्वर्षमा लाग्गनम्बिद्येयारमा तथा श्रीहृष्यावपत्नी है । पूर्व प्रायः प्रथम गहरी में इनका वर्णन कर चुकने पर दूसरी गहरी में साधन भक्ति के रूपी तथा शान्तानुभा नामक भक्तों का वर्णन किया गया है । भक्ति भक्ति का वर्णन आगे भी कहा गया है । (पृ. ३) इन गहरी में भक्ति के अधिकारी

१. भ. भ. र. पृ. ३
२. गहरी पृ. २१
३. गहरी पृ. ४४
४. गहरी पृ. १२
५. गहरी : २३-३३

के स्वल्प तथा उसके उत्तमादि भेद भी बताये गए हैं और साधन भक्ति के चौंसठ वर्णों का वर्णन किया गया है। साध ही रागानुगा भक्ति के कामरूपा तथा सम्बन्धरूपा नामक भेद और अधिकारी का वर्णन किया गया है। साधभक्ति के अन्तर्गत मुख्यतः विद्येपारमा रति की धारणास्वरूपता का वर्णन किया गया है जो साधनाभिनिवेश कृष्णप्रसाद तथा उद्यमप्रसादजनित बताई गई है। इनमें अन्तिम दो प्रसादों के नाम हैं कही चार्दनी। साधनाभिनिवेश भी वैसी तथा रागानुगा मार्ग भेद से दो प्रकार की होती है। प्रसादों के बिना किसी साधन के एकस्मात् उत्पन्न होती है और बाह्य साधकदान तथा हार्द नाम से तीन प्रकार की होती है। इसे मान यक्ति में स्थापित अव्ययकाव्य विरति मानधूमता प्राधान्य समुत्कृष्टा नाम-आन मे रति गुण-आन मे धारति तथा उसके निवास-स्थल के प्रति प्रीति आदि अनुभाव होते हैं। प्रेमाभक्ति की स्थिति मधुसूत प्रण-करण और ममत्व की परिधमता के कारण सिद्ध होती है। वह भी साधोत्व तथा प्रसाधोत्व नाम से दो प्रकार की हो सकती है। साधोत्व के वैभवाधोत्व तथा ध्यानुगसाधोत्व और प्रसाधोत्व के माहात्म्यज्ञानमुक्त तथा केवला नामक भेद से वह भी दो-दो प्रकार की मानी गई है। माहात्म्यज्ञान मुक्त को वैसी तथा केवला को रागानुगाधिता कह सकते हैं। इस प्रेम का कम प्राम- इस प्रकार होता है कि पहले व्यथा उत्पन्न होती है, तब साधुसंघ और भजन-निक्या। इनके परभाव प्रसन्ननिवृत्ति होने से निष्ठा और उससे रति धारति और आन का उदय होते हुए प्रेम उत्पन्न होता है।

वसिष्ठ विधाय मे विधाबन्धारी के अन्तर्गत 'कृष्णरति' को भक्तिरस का स्वामी मान बताया गया है। यह भक्ति सहीमें धारणा रूप को प्राप्त होती है, जिसमें प्राप्त तथा प्राप्तिगत सम्बन्ध वाचना होती है। इनमें प्रेमा-भक्ति विधावादि का ठमिक-सा सहारा पाकर ही धारणा हो उठती है। कृष्ण तथा कृष्णमत्त इसके साधन हैं, जिनमें कृष्ण प्राप्त तथा प्रकट हो कर्णों में रहते हैं। कृष्ण चौंसठ मुखों से मुक्त हैं और वह पूर्णतम पूर्णतर तथा पूर्ण रूप से तीन प्रकार के और बीरोरातादि भेद हैं चार प्रकार के स्वभाव वाले हैं। जो कृष्ण को उद्धव कहना तो नहीं चाहिए, किन्तु सीता-विशेष के कारण उन्हें ऐसा भी स्वीकार कर लिया जाता है। वहीं उनके माधुर्य आदि पीरर गुणों का भी वर्णन है। कृष्णमत्त साधक और सिद्ध नाम से दो प्रकार के होते हैं जिनमें सिद्ध भी संप्राप्तसिद्ध तथा भित्तिसिद्ध के नाम से दो प्रकार के होते हैं। संप्राप्तसिद्ध यत्न भी साधनसिद्ध तथा कृपासिद्ध भेद से दो प्रकार के बताये गए हैं। इन सबको क्रमशः आन्त वास-मुतादि सत्ता मुक्त्यर्थ और प्रेमी वर्ग

का माना जा सकता है। कृष्ण मत्तों की यह धर्मितम कोटियाँ ध्यान देने योग्य हैं क्योंकि इन्हींके साधार पर भक्ति के कई भेद उपस्थित किये जाते हैं। उद्दीपन विचारों में कृष्ण के गुण उनकी चेष्टाएँ प्रसाधन और उनके धनेका नेक भेद बताये गए हैं। गुणों के कायिक बाह्यिक तथा मानसिक नामक तीन भेद प्रमुखतः बताये जा सकते हैं वेप सभी की बहुत संख्या है। इस संख्या का वर्णन पिछले पृष्ठों में किया जा चुका है।

दूसरी महरि में अनुमात्रों का वर्णन करते हुए उन्हें उद्गामुर तथा सात्त्विक भेदों में बाँटा गया है। प्रथम के भीता तथा बोवता नाम से दो भेद हैं जिनमें प्रथम के अन्तर्गत भीतादि पाते हैं और द्वितीय में अन्तर्गत नृपादि। सात्त्विकों की संख्या तो पाठ ही है परन्तु यह अल्प स्निग्ध शिख तथा कल नाम से तीन प्रकार के माने गए हैं। स्निग्ध भी भीत तथा मुहुर भेद से दो प्रकार के हैं। बुद्धि के विचार में समस्त सात्त्विक क्रमशः प्रमादित उन्मत्त भीत तथा उद्दीप्य नामक चार प्रकार के बताये गए हैं। अनुमं महरि में व्यभिचारियों का वर्णन है और कनिष्ठ नवीन व्यभिचारी विनाकर उनका १३ में ही अन्तर्भाव दिखाया गया है। ये समस्त व्यभिचारी भी स्वतन्त्र तथा परतन्त्र नामक भेदों में रहे गए हैं जिनमें परतन्त्र क बर तथा अवर नामक दो भेद और हैं। बर भी नाजान् तथा अवहित नाम से दो प्रकार का होगा है। मुहुर रति का बोधक साक्षात् तथा भीली रति का बोधक अवहित बहुलात्ता है। स्वतन्त्र भी तीन प्रकार के हैं। यथा रतिसुम्प रतनुम्पत्य तथा रति यन्त्रि। पाँचवी महरि में स्वामी भावों का वर्णन किया गया है। भीहृष्ण विषया रति के मुहुर तथा भीली नामक दो प्रधान भेदों में से कुछ सत्त्व पर आधारित मुहुर के स्वाधी तथा पराधी नामक दो भेद होते हैं। मुहुरा के अल्प गुडा भीति मकर वात्मन्य तथा श्रियता नामक भेद और बताये गए हैं। श्रियता की ही मधुरा भी कहा जाता है। इन सबका व्यक्तित्व भेद से सुवह-सुवह प्रभाव होगा है ठीक ठीक ही जैसे रक्षक वर मूर्य की विरक्तों का अनिश्चित व्यक्ति होता है। इनमें से गुडा के गुण नावाग्या स्वच्छ तथा शांति या अमरकाना भेद किये गए हैं और भीति मकर तथा वात्मन्य तीनों के वेदना तथा मधुरा नामक भेद बताये गए हैं। भीली रति अल्प हास विमल उन्माद भाव कोष अथ तथा मधुरा नाम के नाम प्रकार की होती है। स्पष्ट है कि मकर नवाधी भावों की बगना रति के अन्तर्गत वर भी गई है। इन्हीं स्वाधी भावों के नाम देवता तथा वर्ग आदि का वर्णन रत्नमहा के गुण विधान विचार विचार तथा विरति नामक चौदह प्रकार और अल्प

तथा भक्तिरस को न मानने वालों का वर्णन किया गया है। घाने पश्चिम विमान में पाँच लहरियों में कल्प सात प्रीति प्रेय बत्सल तथा मधुराभक्ति रस का एवं उल्लसित रस की सात लहरियों में बीण भक्ति रसों का और पाठरी तथा नदी लहरी में कल्प रस-मैत्री तथा और धीर रसाभासादि का वर्णन किया गया है।

छात्र भक्तिरस का स्थायी भाव स्थापित रति है। छात्रमन्त्र अनुर्ज्वर और शांत मोह। छात्र भी दो प्रकार के हैं। एक छात्रमन्त्रम और दूसरे तापस। उद्दीप्त घनाधारण तथा साधारण दो प्रकार के हैं। जिनमें प्रथम के छात्रमन्त्र उपनिषदादि-अवलु विविक्त स्थान का ठेकन खानी तथा भवनों का संस्पर्ध और दूसरे के छात्रमन्त्र बादाम तुलसी-यन्त्र संजानादि यादि होते हैं। माताम में नेत्र स्थित रहना न होय और न शिव के प्रति अतिभक्ति दिखाना निरपेक्ष निर्मम और निरहंकार रहना यादि अनुभाव होते हैं। यह सभी छात्र प्रसादा रस अनुभाव कहलाते हैं तथा कृष्ण संघ-मोहन स्तव यादि छीठ-छाधारण कहलाते हैं। प्रथम के छात्रिणत सभी छात्रिकों का प्रयोग किया जा सकता है। निर्देश पुन हर्ष मति वसुति विचार समुक्तता यावेग तथा विनर्क यादि संभारी होते हैं। छात्रिरति नामक स्थायी स्वर्ग तम और साम्प्र नाम से दो प्रकार का होता है। माद्व में यद्यपि छात्र को घम-स्वाधी की निबिदा रस के कारण स्थान नहीं दिया जाता किन्तु रतिपुलक होने के कारण छात्रि रति स्थायी पर आधारित इस रस का तिरस्कार नहीं किया जा सकता, वही छात्र तथा छात्र भक्तिरस में भेद है। स्वमोहवादी के अनुहार बर्मवीरादि का इसीमें सम्मर्भ हो जाता है।

प्रीतिभक्ति रस अनुपाद्य की बातना और लालस के भेद से प्रथम संभ्रम प्रीति तथा मोहप्रतीति नाम से दो प्रकार की जाती गई है। प्रथम के घान स्वम हरि तथा उनके घान हैं। हरि यही द्विपुत्र वृष्ण के रूप से जाने गए हैं। लालस प्रीति के समान अनुर्ज्वर रूप में नहीं। घान उनके विदेशव्यवर्ती विषय प्रयुगाज्ञानविनिग्रनधिम लीन होते हैं वी अविहृत याधिन पारिवर् तथा अनुन कहलाते हैं। इनमें याधिन घम्प आनिचर, मेवानिष्ठ नाम से तीन प्रकार के होते हैं। प्रथम दो प्रकार के होते हैं (१) गुरुरस तथा (२) वभाव। पारिवर् भुम्प और तथा वीर तीन प्रकार के बताये गए हैं तथा इन सबके भी घनेक भेद घन स्वय किंहे गए हैं। अनुहृत्संशक्ति तथा पररस प्राति प्रवाद कहला तथा भवनों की गर्भति यादि उद्दीप्त घनाधारण और गुरुरी भूव यादि का स्वर विभक्त भुम्प देखना यादि साधारण उद्दीप्त यह

माते हैं। प्रभुभाव भी धीर-साधारण तथा धीर असाधारण के नाम से दो प्रकार के होते हैं जिनमें प्रथम के अन्तर्गत उद्भास्वर सुहृद् का भावर तथा बिराम धारि धीर हृन्ने के अन्तर्गत ईर्ष्याहीन मैत्री धारि आते हैं। अम्बिका रियों में हर्ष बर्ष वृत्ति निर्बेद विषमता ईर्ष्य विन्दा स्मृति अंका मति धीरनुभय अपमता वितर्क धारण ही बढ़ता मोह उग्रवाद अवहिन्दा शोक स्वप्न वचन व्याधि धृति आते हैं धीर अन्ध मति धारि धृति-पीवक नहीं माने जाते। शोक के समय धृति धारि धीर अयोध के समय वधमादि प्रकट होते हैं। इनका स्थायी स्वर्ष संभ्रमप्रीति ही है जो अतरोत्तर बढ़ती हुई प्रेमा स्नेह तथा राग का रूप धारण करती जाती है। ह्लास तथा अंका से विमुक्त बलमून प्रीति को प्रेमा अंका के कारण वित्त के सागद्वय की स्थिति स्नेह तथा दुःख में भी मुक्त उत्तरदा करने वाली स्थिति राग कहलाती है। राग के अयोध तथा योय नाम से दो भेद हैं धीर अयोध पुनः अन्कठित तथा वियोध के नाम से दो प्रकार का होता है। वियोध संभ्रम प्रीति है स्व अपस्वार्थ, ताप हृद्यता धारि अल्पम होती है। योग भी निष्ठ धृति तथा स्थिति नाम से तीन प्रकार का होता है। धीरप्रप्रीति के उद्गीतन विषाधों में आत्मस्व का नाम आया भी है। "उद्गीतनास्तु आत्मस्वमित्तप्रकाश-रयो हरे" बं वि ल २।७१। इनके भी प्रेमा स्नेह राग अयोध अयोध एवं योय धारि भेद पूर्ववत् ही स्वीकार किये गए हैं। इस प्रकार प्रीतिमयि शृंगार रस से धीर आसक्त्य रस से मिलती हुई है। दो रसों का एक में ही अन्तर्भाव कर दिया गया है जो मून स्थायी रस के कारण अनुचित नहीं है।

प्रेमो अग्नि सत्य अग्नि का दूसरा नाम है। हरि तथा उनके वयस्य आसक्त्य हैं जो अनेक गुणों से युक्त हैं। पुर तथा वज्र सम्बन्ध से वयस्य दो प्रकार के हैं, जिनमें से पुरवयस्य से आनन्दवज्र अर्जन योग्य है। मन्त्राद्यों के उद्गातृ-वाङ्मन के विचार से अन्ध मुहुर तथा त्रिपत्ता तथा त्रिपत्तनरा नामक बार पद हैं। इनके मन्त्र-रूप से अनेकानेक नाम हैं। उद्गीतनों में वयस्य शृंगार विन्दा प्रकट अन्ध धारि गिने जाते हैं। इनमें भी वयस्य के अनेक भेद हैं। प्रभुभावों में उनको जोड़ा ही मुक्त है तथा अन्ध अन्ध अन्ध विराम भी इन्हीं में गृहीत होता है। अयोध नाम तथा आनन्द के अन्ति-रिप नवी सुधारी नाम आते हैं धीर योग में धृति वचन धारि तथा अयोध अंका हर्ष बर्ष निष्ठा धृति धारि को त्याग दिया जाना है। इनका स्थायी स्वर्ष है जो विमुक्तमन्त्र रस है। यह स्वर्ष रस भी अन्ध अन्ध स्वर्ष स्नेह तथा राग अन्ध में कई प्रकार को होती है। इनमें भी विरपाद की रस रस-र

प्रकट होती है।

वासनमक्षिरस का स्वामी नाट्यस्वराज है और भालम्बन कुम्भ तथा सनके मुस्सन। इन दोनों के ही अनेक पुत्र हैं और मुस्सनों में बसोरा मन्त्र रोहिणी आदि प्रतिष्ठित हैं। जहीपन में बय कप बेर तथा सैधबचापन्न आदि जिनके अनेक स्थितियों के अनुकूल अनेक भेद हो सकते हैं। इसमें अनुमान होते हैं फिर सूचना हाथ से शरीर का स्पर्श करना घासीबाई देना निरेक मानन-यासन तथा द्विगोपदेव आदि। स्वम्भ आदि सात्विकों के साथ साथ स्वम्भकाव भी नहीं सात्विक इसमें शास्त्र है। अष्टमार्गसहित प्रीतम भक्ति में कवित्त वमिचारियों को इसके अन्तर्गत स्थान भिन्न आता है। बसोरा आदि में तो यह रति निर्यतः ब्रोक होती है किन्तु अन्तों में इसकी भी प्रेम आदि के उत्कर्ष के अनुसार बचाएँ होती हैं। वियोग की अवस्था में चिन्ता विषाद निर्बेद बढ़ता वैभ्य अपनता उन्माद तथा मोह आदि अत्यधिक उद्दिष्ट हो जाते हैं। स्वामीस्वामी का कवन है कि कुछ नाट्यक इसे स्वीकार करते हैं 'स्वीकृति रत्नमिधं नामय्या अवि केचन।' प वि न ४४२१।

नबुर रस को रूप गोस्वामी ने निवृत्त लोगों के लिए अपमोदी तथा मुस्न बताया है। प वि न २१२। इसके भालम्बन कुम्भ तथा कुम्भाप्रिया हैं। जहीपन मुरली निस्वनादि अनुवाक मयन-कोख से बेलना और स्मिठ आदि अमिचारी भालम्बन उद्यता के प्रतिरिक्त अग्य सब तथा स्वामी नबुर रति है। विप्रतन्त्र तथा सम्मोह नाम हैं। इसके दो भेद होते हैं तथा विप्रतन्त्र के भी पूर्वपम मान प्रवास आदि अनेक भेद हो सकते हैं। स्पष्ट है कि नबुर रस म्बुमार रस का ही भक्तिपरक नाम है। इसका यहाँ विशेष वर्णन न करके रूप गोस्वामी ने 'उग्गदलगीलमणि' में इसका वर्णन किया है।

उत्तर दिमाक में नीलु भक्ति रसों में दोष सारों रसों का कुम्भ-सम्बन्धी वर्णन किया गया है। इनमें नीर रस में मुद्र बाग बजा तथा बमबीर चारों वा वर्णन करते हुए मुद्रकों को ही मुद्र का भालम्बन बताया गया है क्योंकि उत्तम कुम्भ के प्रति या कुम्भ का सनके प्रति राज बना रहेगा अग्यका अनु से सम्बन्ध मान लेने पर रोड रस अपस्थित हो जायगा। बानबीर के कई गये बेर दिखाई देते हैं। मुस्सन उसके बहुप्रद तथा अपस्थित कुरापार्चरबापी नाम से भी प्रभावित है। बानबीर के नीर-हेतु लहसा सर्वस्व देने वाला बहुप्रद तथा प्रभु द्वारा दिये जाने पर भी इच्छा न करने वाला द्वितीय प्रकार का बानबीर कहलाता है। प्रथम के भी अष्टपुरधिक दवा सतीप्रदानक नामक दो भेद होते हैं और बाग भी प्रतिदान तथा नुवादान के अर्थ में दो प्रकार का माना जाता है। कुम्भ के अष्टपुर के लिए

सर्वस्व समर्पित करने वाला प्रभुत्वधिक तथा धारण का हरि का अत्यधिक ममता प्राप्त जानकर सर्वस्व देने वाला उत्सर्गप्रधानक कहलाता है। इन सबके पुनरु-पुनरु नवारी आदि मान जाते हैं। भिन्न रसों के वर्णन में विशेष लक्षितता नहीं है। केवल इतना ही ध्यान देने योग्य है कि इन सभी का सम्बन्ध कृष्ण में है। कृष्ण की सम्पादना ऐसे स्वप्न पर भी की गई है जहाँ कालियनाथ के दमन करते हुए कृष्ण की सन्तुष्टापन्न और आर्धका उत्पादक स्थिति का वर्णन किया गया है। रोड का आत्मस्वप्न कृष्ण हित तथा अहित लीन माने गए हैं और मन्त्री और अरण्या के शोध के विचार से उठते हैं ज्यों में वर्णन किया गया है। नवका वर्णन कर चुकने पर अन्त में कहा गया है कि यह भीष्म हानादि रस मुख्य भविष्य रसों के व्यभिचार का नाम करने हैं।

‘उत्पन्ननीलमणि’ में मेरुधर ने केवल अधुनामर्षि का वर्णन किया है जो कृष्ण विषयक गूढार ही है। नमस नावकमेव नावकमहावचन हरिहस्तमा राधा नाविना मेव सुखेवरी मेव दूनीमेव मन्त्री-वर्णन सभी विषय-वर्णन आत्मस्वप्न उदीपन अनुभाव नास्तिक तथा व्यभिचारी आदि का पुनरु-पुनरु प्रध्यायी का विस्तृत और प्राक् ऋक् वर्णन किया गया है। इसके परवान् स्वामी भाव गूढाभेद भाव विप्रसन्न लभोन् वा वर्णन करते समय रस का परिपाक सिद्ध किया गया है। इसमें हम यहाँ स्वामी भाव आदि के अन्तर्गत माने वाली केवल कठिण लक्षित भावों की ओर ही ध्यान धारित करेंगे।

गूढार का स्वामी भाव यहाँ मधुरा रति बनाया गया है जो अभिप्राय विषय सम्बाध अभिमान लक्ष्य विषय उपमा तथा स्वभाव आदि हैं अनेक ज्यों हैं उद्दिष्ट होनी हैं। अभिप्राय के अन्तर्गत भाव-व्यक्ति ‘रस’ तथा ‘रस’ में जो प्रकार की हो सकती है। विषय का अभिप्राय है स्वयं-व्यक्ति सम्बाध के अन्तर्गत कुछ रूप आदि स्वभाव के निर्गुण तथा स्वभाव के भाव में ही माने जाते हैं। निम्न स्वभाव का अभिप्राय है मूर्ख अन्धकारमय मरुतार तथा रस निष्ठ भाव का स्वयं-स्वभाव कहने हैं। यह स्वभाव कृष्णनिष्ठ, लम्बा निष्ठ तथा उच्चमार्ग लीन प्रकार का होगा। स्वभावतः रति मोक्ष-आदि में दिग्राई देता है। यह कृष्ण आदि में गावाम्नी महिर्ष आदि में लम्बता तथा मोक्षदेवी में लम्बता के अर्थ में दीर्घ परती है। इनकी विधि नमस कति विष्णुमणि तथा भीष्ममणि के लभान गारुण महिर्ष को है और अन्त १ सभी सर्वत्र सम्पादना हृदयविपरीता जना।

एव हानादि प्राक् विधिनिष्ठानिमाह ॥

रमाना के तथा रक्षितमा के अन्तर्गत नुसुम्भ और मंजिष्ठा को पहलू दिया जाता है। राम की गितगुणगता का नाम है धनुराग। इसमें परस्पर बहीभाव तथा अप्राप्तिमें भी अन्ध-मालता की विद्यमानता दिखाई पड़ती है। निप्रलम्भ में इसकी विरसुर्ति दिखाई जाती है। जब यही धनुराग स्वसंवेद्यता को प्राप्त कर लेता है तो इसे भाव कहते हैं। तबसेही से सम्बन्ध रखने पर यही महाभाव कहलाता है। यह बरामृतस्वरूप होता है और इसके भी कई तथा अभिरुद्र नामक दो भेद और उनके अनेक अनुमान बताये गए हैं। कई में सारिक्क-विशेष उद्घोष रहते हैं और अभिरुद्र में कई के समान अनुभावों के साथ विशेष रूप से नाम की अवाप्ति-रूप अनुभावों का दर्शन होता है। यह मोहन और मारन नाम से दो प्रकार का होता है जिनमें मोहन का सम्बन्ध रात्रि-रूप से है। मोहन ही विरलेय-रथा में मोहन कहलाता है और इसी मोहन की अप्रामादक रथा को विष्णोन्माद कहा जाता है। इन विष्णोन्माद के उद्घोष निप्रलम्भ प्रकल्प परिवर्तित निप्रलम्भ उद्घोष स्वस्व अचरल अभिरुद्र अचरल प्रतिजल तथा नुजल नामक कई प्रकार हैं। मारन केवल रात्रि में ही बीज पड़ता है और यह सर्वभावोद्भवमोलाही होता है। इसका सम्बन्ध अनेक लीला विनाश प्रकार में होता है।

शु पारधेय शंकरण के अन्तर्गत निप्रलम्भ तथा सर्वभाव के भेद उपरिष्ठ करके निप्रलम्भ के उद्घोषों का वर्णन किया गया है। अणोरवाजी का बचन है कि निप्रलम्भ के बिना संभाव की पुष्टि नहीं होती। निप्रलम्भ के पूर्वराग मान प्रेम्बर्चिरय तथा प्रवास नामक बार भेद दिये गए हैं। पूर्वराग के अन्तर्गत दान अवल तथा उनके भेद का कई वर्णन किया गया है। साथ ही प्रतिजल के हेतु अधिमोनादि पूर्वराग में भी वास्तविकता माने जाते हैं। यह भी प्रीड़ सर्वजन तथा माया एव नाम से तीन प्रकार का होता है। सर्वय रति को प्रीड़ करते हैं जिनमें लालना आदि मरतु तक की रथाएँ या जाती हैं। ये दस प्रकार के हैं जिनका वर्णन शु पार के वर्णन में अथवा रात्रियों में भी मिलता है। ये १ लालना उद्घोष आकाश अनुना अक्षिमा रसधय व्याधि उन्माद मोह तथा मृति। बन्धी-बन्धी अनुना के स्थान पर विनाश भी रस दिया जाता है। मज्जन भेद के अन्तर्गत अधिमोना विष्णु समुत्ति एतुबीर्जन उद्घोष विनाश उन्माद व्याधि अक्षिमा तथा मृति नामक दसार्थ रबीवार की गई है। गन्धारण के अधिमोना ने विनाश तक को केवल से दसार्थ माने गई हैं। पूर्वराग के नाम लेन और उनके भेद विरहण तथा लाक्षण एवं मास्वार्ण्य आदि का वर्णन आन्य है और इनका न रूप वृत्त तथा रात्रि आदि दोनों पक्षों में रहना है। नाम

वर्तुन के प्रत्यक्ष उसके भेद तथा मान-भोजनोपायों का कष्ट वर्तुन किया गया है। ब्रह्म-मुग्धरियों में मान वेद्यकालबल से या मुरभीमवण-मात्र से बिना प्रयत्न के ही कूटता है। प्रेम-वैचित्र्य का अभिप्राय है प्रिय के अनिर्कृत के रहते हुए भी निर्वलेप दुःख का प्रवर्धन करना। इसके मेधादि का वर्धन नहीं किया गया है। प्रवास का वर्धन भी पूर्ववत् कष्ट ही है और उसके अन्त में बसकर कष्ट विप्रलम्भ के नियम में कष्ट दिया गया है कि वह भी प्रवास की ही एक रंग है, यद्यपि पुनः कष्ट से उसका वर्तुन नहीं किया गया है। रूपमोत्सामी ने इसके अन्तर्गत कष्ट की बीजा के आधार पर उनकी प्रकट अप्रकट स्थितियों का ध्यान रखते हुए संयोग-वियोग स्थिति को दो स्तरों में वर्णित किया है। कष्ट से संयोग और वियोग की पुनः स्थितियों का सम्बन्ध ही क्या? वह तो केवल लौकिक सम्बन्ध है। यद्यपि कष्ट सभी अवस्था प्रकट या अप्रकट रूप में वर्तमान रहते हैं यद्यपि उनकी स्थिति दोनों की संयुक्ततावस्था की-सी है। यद्यपि बसकर लैलाक ने संयोग के मुख्य तथा गौण दो भेद बताकर मुख्य के भी गृहगारोक्त संक्षिप्त संकीर्ण सम्बन्ध तथा समुद्रिमाद् भेद बताये हैं। संयोग के छत्र तथा प्रकाश दो भेद और क्रिये गए हैं। गौण संयोग का सम्बन्ध स्वप्न से है। स्वप्न सामान्य तथा विषेय भेद से दो प्रकार का होता है जिनमें सामान्य स्वप्न तो व्यवहारिक रूप में कथित है। दूसरा जाग्रत अवस्था में ही महान् उत्कण्ठामय रंग है जो संक्षिप्तादि भेद से चार प्रकार की होती है। इस स्वप्नावस्था में अनेक बीजाद्यो का समावेश किया जाता है। इस प्रकार उज्ज्वलनीलमणि के मधुर मन्त्र रस का विस्तार गृहगार की अनेकाविक रक्षाओं तक है संयोग-वियोग की विभिन्न अवस्था भी उसके ही अन्तर्गत आती है। वस्तुतः वह रंग तो समग्र-मात्र के लिए है। यदि छेप सम्पूर्ण वर्तुन कष्टपरक यद्यपि न देखा जाय तो गृहगार का ही वर्णन है। इसके निरोधभेद में अवश्य अनेक स्थितियों का विचार करके भिन्नता का प्रवर्धन किया गया है। उज्ज्वलनीलमणिगार के प्रेम-वैचित्र्य को विरह विप्रलम्भ कहा जा सकता है।

आचार्य अभिनवगुप्त ने रत्नों की उपयोगिता चार पुस्तकों के आधार पर निश्चिन करते हुए केवल तीन ही रत्न स्वीकार किये हैं और सब को मात्र के अन्तर्गत मान लिया है। यद्यपि मात्र अभिनव भी मात्र के ही हैं। एवमैव रत्नाः पुनर्वाप्योदितेन रत्नगान्धितेन वा ह्यतः प्रोपदेश्यताम्।
यथा भाग्य १ पु. ३४१।

मन्त्रिस्त का विरोध रूप में स्वीकार की गई है।^१ उसका अन्तर्भाव
उन्होंने भूति मति स्मृति तथा उत्साह में ही कर
लेना उचित समझा है और उसे शास्त्र के अन्तर्गत मान दिया है। इसी प्रकार
पल्लव में भी भक्ति को भाव-भाव मानकर उसको हर्ष उत्साह आदि में
अन्तर्गुह्य माना है।^२ मोक्ष में रसों की लक्ष्मी में कृति स्वीकार करने भी भक्ति
को स्वीकार नहीं किया है। इसी प्रकार अम्भ भी उसे वैयर्थ्यविषयक रस
मान मानते हैं। साहित्यदर्पणकार ने भी वास्तव्य को माना परन्तु भक्ति रस
का विचार नहीं किया। पण्डितराज ने अवश्यन करके भी इसका विरोध किया
वह भक्ति और शास्त्र में भेद उपस्थित करते हैं और भक्ति का आधार अनुभाव
तथा शास्त्र का वैराग्य होने से दोनों में अन्तर स्वीकार करते हैं किन्तु वह
परम्परासम्बोधन करते हुए श्रुतिपरेतर रस को भाव भाव मानने के पक्ष में है।
उनका तर्क है कि यदि अवयवभक्ति को स्थायी भाव मानना आरम्भ कर दिया
जायगा तो फिर पुत्रादिविषया रस का भी मानने के लिए लोभ आग्रह करेंगे।
इससे उन्हें एक विरोध हुआ होने की धारणा है। वह यह कि तब यदि किसी
में यह भी कहा दिया कि कुपुष्पा तथा घोष आदि का भाव स्थायी भाव न मानें
तो परम्परा-भय के कारण बड़ा विचित्रता उपस्थित हो जायगा। अतएव अग्र
यह है कि अन्तर अवयवकर भी मान रहा भाव।

आधुनिक काल में कल्पित मगधी लेखकों में रस रस की स्वीकृति का
विरोध किया है। उन सबका तर्क भी मुख्यतः पण्डितराज की परम्परा का
अनुसरण करता है। उदाहरणार्थ श्री रमाचार्य देही ने कहा है कि रस मान
विस्तारान्तर है अतः उसीसे रस आरम्भ वैयर्थ्य गुरु तथा रस आदि के
विषय न भक्ति का विधान होता है किन्तु एक ही स्थायी भाव में कई रस
मानना आरम्भ वैयर्थ्य का अतिव्यवहार करना जान पड़ता है। दूसरी बात यह
कि वैयर्थ्य भक्ति का वर्णन करने से भक्ति रस नहीं माना जा सकता। रस के
लिए ना विजायति की योजना होती चाहिए, चरित्र का वर्णन होना चाहिए।
वचन भक्तिमार्ग व्यवहारा ही भक्ति रस नहीं कहला सकता। यदि यही बात
१ अ भा भाग १ पृ ३४२।

२ अन्वयैवप्रतिपाद्य विद्यते अस्ति अर्थे स्मृतिमतिहृत्पुत्तागानुमतिव्यष्ट्या
प्रत्येकानिधिति न तयो वृत्तपल्लवेन गलतम्। यही पृ ३४।

३ र क ४-४३।

४ र म लक्ष्मण, पृ ४३ ४६।

है जो राष्ट्र प्रेम आदि को भी इसी प्रकार भक्ति रस मानना पड़ जायगा ।^१

भक्ति रस का विरोध करने वाले कुछ लोग ऐसे हैं जो इसे दूसरे रसों में ही घल्लभ्युक्त मान लेते हैं । प्रो मा का समतेकर भक्ति को १७ बार में घल्लभ्युक्त करते हैं तो प्रो बी बि पराजये छात्त के घल्लभ्युक्त मान लेते हैं^२ और प्रो बा ना बेषपाये रहस्यवादी कविताओं पर ध्यान बसाते हुए उसे घल्लभ्युक्त रस में घल्लभ्युक्त मानते हैं । इसी प्रकार प्रो पी बी कागे ने परम्परा विरोधी १७ बार परक वर्चन तथा बीर हैं कतिपय भेदों की समानता के कारण हमकी पृथक्ता का विरोध किया है ।^३ प्रो ब सी पगु ने आशेष किया है कि निर्बीज भुक्ति के प्रति निवेदन होने के कारण यह रस के समान उत्पन्न नहीं हो सकता अतएव उसे भाव ही मानना चाहिए ।^४ प्रो रा बी बोय ने इस पर दो आशेष दिये हैं । (१) यह मूल भावना नहीं है तथा (२) यह व्यापक नहीं है । इसी प्रकार रा द्विगुणकर की धारणा है कि भक्ति विविधाहीन है अतएव रस नहीं कहना चाहती ।^५ अभिप्राय यह है कि अनेक पक्षों से इन रस पर अनेक आशेष किये गए हैं जिनमें मुख्य कारण इस प्रकार हैं । (१) इसका अनुमादन परम्परा की हानि करके नये प्रेम उपस्थित करेगा । (२) इसका घल्लभ्युक्त भाव्य रसों में हो सकता है और इसे केवल भाव भावा आ सकता है । (३) निर्बीज भुक्ति के प्रति निवेदन होने के कारण यह उत्पन्न नहीं है । (४) मूल भावना नहीं है तथा (५) व्यापक नहीं है । इन धारणियों में न पहली धारणा निराला महत्त्वहीन है, क्योंकि साहित्य के विवर्णित धाम में पहले ही दिन प्रतिम वाग यह है^६ का वाचा नहीं किया जा सकता । साहित्य उभाव और अनुमान्य परिचयित होगा है और उसमें भावनाओं की नई अभिव्यक्ति अभिव्यक्ति के नये माध्यम तथा माध्यम आते रहते हैं । स्वयं भारतीय साहित्य-शास्त्र इन बातों का प्रमाण है कि भरतमुनि की लीलाओं को छोड़कर विचारकों ने अनवरत गुण रीति और रस आदि नयी भावों के नवीनता लाने

१ र बि पु २६२ ।

२ बी ।

३ बी पु २६३ ।

४ बी ।

५ बी पु २६१ ।

६ बी पु २६३ ।

७ बी पु २६२ ।

८ बी पु २६१ ।

का प्रयत्न किया है और उन्हें साम्यता भी मिली है। ऐसी रसा में पण्डितराज तथा उन्हीं के समान कतिपय उनके अनुयायियों का यह तर्क भविष्य रस की स्वीकृति में बाधक नहीं बन सकता। इसीके समान यह कहना भी उचित नहीं है कि मूल भावना न होने के कारण यह रस होने योग्य नहीं है। साहित्य के क्षेत्र में मनोविज्ञान ज्यों-का-त्यों लागू नहीं किया जा सकता। शोक मूलभावनान्त होते हुए भी कदाचित् रस के स्थायी के रूप में प्रतीकृत नहीं किया जा सकता और कारण रस की अपेक्षा नहीं की जा सकती। फिर भविष्य रस की मूलभावनान्तरिति है किन्तु सामाजिक व्यापक सम्बन्धों को देखते हुए यह अनेक रूप धारण करती है और अपनी उत्कृष्टता के कारण श्रुतिवार रस में निरन्तर पुनरुत्पन्न होना होती है। श्रुतिवार रस का प्रयोग ऐसे कई स्थानों में होता है कि भक्ति या वास्तविक रस को श्रुतिवार कहकर काम नहीं चलाया जा सकता। यही कारण है कि भक्ति साधकानों ने भक्ति के अनेक रूपों में एक श्रुतिवारक मन्त्राभिरुचि को भी स्थान दे दिया है। इतना होने पर भी हम यह उचित समझते हैं कि भक्ति के अन्तर्गत सभी रसों को समेट लेने की प्रवृत्ति अभी प्रकार उचित नहीं है जिस प्रकार धर्म रसों में से किसी एक के अन्तर्गत दूसरे रसों को रस देना ठीक नहीं। भक्ति रस के अनेक भेदों पर ध्यान दें तो एक यहूदी धर्मग्रन्थ ही दिखाई पड़ती है। यह यह कि जल के विभिन्न धातुमिश्रणों के पदों के अनिरूप धर्म रसों पर साधारण सामाजिक अपने बिल को उसी भाव में धातुमिश्रण होना हुआ नहीं पाता जिससे प्रभावित होकर परमार्थमय वैश्व धर्म विचार है। आया करने में। उदाहरण के लिए विद्यापति की कविता में लक्ष्मी धारिणी भक्ति के स्वीकार किये जाने हैं किन्तु लक्ष्मी धारिणी मोक्ष धारि के पदों का उन्मेष कृष्ण और राधा का नाम धारि पर भी भक्ति का नहीं श्रुतिवार का माना जाता है और विद्यापति के सम्बन्ध में यह दृष्टि उचित नहीं किया जाता है कि वह भक्तिकवि हैं या श्रुतिवारी। अभी प्रकार चलाकर धारि के पदों को या पदों की जा सकती है। मान लिया जा सकता है कि राम का मंदिर धारिणी मानने वाले मुसलमान भी की विषय धारिणी। तो धारिणी भक्ति रस का पद है किन्तु क्या 'रामधर्मियमान' को भी भक्तिरस का पद माना जा सकता है? क्या उसमें स्वयं विषय पर धारि धारि रसों का नाम न केवल धारि भक्ति रस ही बनाया जायगा?

जहाँ तक देव भक्ति धारि की रस रूप में स्वीकृति का प्रश्न है उस सम्बन्ध में धारि की साहित्यिक स्थिति को देखते हुए तथा देव के लिए धारि बन जाय मोक्ष धारिणी-मन्त्र पर धारि रसों देव भक्ति की या रस माना जा सकता

है। मराठी के लेखक श्री सिधराम पत ने इस रस की प्रतिष्ठा करते हुए इसका स्थायी भाव 'वैद्यामिमान' माना भी है। इसमें संदेह नहीं कि भाव के सुख राजनीति का ठावरण में हम सबको बेस का बहुत ध्यान रहने लगा है और उस पर घाने वाली आपत्ति भी भावोंका से ही उसकी रक्षा के लिए हमारे भुज दण्ड फड़क उठते हैं। आपत्ति का सामना करने के लिए चित्त टूट हो जाता है। प्राणोत्सर्ग के लिए उरसाह उमड़ जाता है। धारि धारि : किन्तु बेस भक्ति को मात्र एक सीमा तक ही रस मानना उचित होना। जहाँ तक बेस के गौरव का मान होना और उससे हमारे चित्त में वीरव का भाव धाता होना हमारी देश के प्रति निष्ठा बढ़ती होनी। जहाँ तक देश भक्ति रस के रूप में प्रभावशाली हो सकती है। उदाहरणतः प्रसादजी का प्रसिद्ध कीर्त 'अकल यह मधुमद देश हमारा' देश भक्ति रस का उदाहरण हो सकता है। अथवा इकबाल का प्रसिद्ध कीर्त 'तारे जहाँ से आकाश हिमोस्ता हमारा' भी देश भक्ति रस का उदाहरण हो सकता है। किन्तु जहाँ बेस पर आई किसी आपत्ति को दूर करने का बिना रसक वर्णन होना जहाँ पर देश को सुटने-खसोटने वाले व्यक्ति-समूह के प्रति क्रोध प्रदर्शित होना अथवा जहाँ सत्तु के प्रति मुँह का वर्णन होना उन सब स्थानों पर देश भक्ति की भावना के रहते हुए भी उरसाह क्रोध धारि ही के रूप में हमारे हार्दिक भावों की अभिव्यक्ति होगी और सामाजिक उसी अभिव्यक्ति का मान्य होगा अतएव ऐसे वर्णन देश भक्ति रस का न होकर वीर रोज धारि रसों के माने जायेंगे। उस अवस्था में सत्तु ही हमारा आत्मस्वभाव होना और उसका बाधक कर्म तथा देश की बुद्धि हमारे लिए उद्दीपन का काम करेगी। यही कारण है कि भूवण की कबिताएँ देश भक्ति की नहीं वीर रस की मानी जाती हैं। अभिमान तो आपकी धार्म-मम्माल का भी होता है और अपनी व्यक्तिगत वस्तु का भी होता है। राज्य का भी होता है और व्यक्तिगत या वीरत्व का भी होता है। जिस प्रकार देश पर किसी का आक्रमण बलकर आप दुष्प्र होते हैं उसी प्रकार अपने व्यक्तिगत या वीरत्व पर आपत्ति आते देश या किसी को नुकसान पहुँचाने का आपका अभिमान जाग उठता है। तब क्या यह सभी घलन घलन रस के धारिणी है ? हमारे मत में निरर्थक ही नहीं है। देश धारि का अभिमान तो सर्व मजारी के रूप में अभिव्यक्ति होता है और उरसाह धारि को पृथक् करता है। अपने अभिमान की अभिव्यक्ति हम इन्हीं भावों के आधार पर करते हैं। यही कारण है कि किसी-किसी ने ॥ पापद्वीर तक को बर्णना का भी है। प्रसन्न है कि देश क्या है ? देशाभिमान क्या है ? हमारे विचार में १. 'वीरव धारि जातिव' पृ. ४३ ।

और्यपूर्ण मावों का । उसका यह वर्णन भीर रस का कहा जायगा भक्ति रस का नहीं । पितृ भक्ति उसमें संचारी का काम अवश्य करेगी यद्यप्य भाव कही जायगी । इसी प्रकार पिता की मृत्यु पर शोक करने वाला व्यक्ति पितृ-भक्ति का अंशहरण उपस्थित नहीं करेगा यद्यपि उस समय कश्य रस की ही प्रतीक्षा होती । वही वस्तु भक्ति रस के धर्म्य भेदों की भी माननी चाहिए । कर्मोत्सामी ने तो नीच रसों को मुख्य भक्ति रस का संचारी बताया ही है ।

भक्ति का शान्त में धर्म्यार्थ करने का प्रयत्न भी हमारी दृष्टि में दुर्बल मुद्रा नहीं कहा जा सकता । श्री मधुसूदन सरस्वती ने दोनों में भेद करते हुए बताया है कि शान्त का सम्बन्ध मोक्ष-मुख्यार्थ से है भक्ति रस का धर्म्य-भीर उसके योग्य कैवल 'धनुर्विद्य' व्यक्ति ही हो सकते हैं जबकि भक्तिरस में 'धनुर्विद्य' व्यक्ति का ही महत्त्व होता है । वस्तुतः शान्त तथा भक्ति में धनुष तथा बैराग्य का ही अन्तर है । शान्त का मार्ग ज्ञान का मार्ग है । वस्तु के सम्बन्ध में निराशान्तिवस्तुविवेक तथा मोक्ष-कामना ही शान्त का प्रबल लक्षण है । ज्ञान वाच प्रज्ञान यचित से घिना होता है । शान्त में निर्विकारता का महत्त्व है और यचित में लौकिक स्वार्थ-सम्बन्धों को छोड़कर भी पारलौकिक शक्ति से उसी प्रकार का सम्बन्ध स्थापित किया जाता है । विमोक्ष तथा संयोज का अनुभव सभी तीक्ष्ण के शान्त किया जाता है । शान्त में आत्म ज्ञान का होना प्राथमिक आवश्यकता है किन्तु भक्ति में उसकी अनिवार्यता नहीं मानी जाती । शान्त कुपुष्पा से प्रवृत्तता प्राप्त करता है किन्तु भक्ति का उससे ऐसा एक सम्बन्ध नहीं है । यों तो कुपुष्पा ही क्या स्वयं शान्त की कर्मोत्सामी ने भक्ति रस में धर्म्यरूप कर लिया है । शान्त में प्रमुक्त कुपुष्पा का महत्त्व यह है कि वह संसार में व्यक्ति का मन पूर्णतया हटाती है उसे विरक्त करती है, किन्तु भक्ति में धर्म्यरस आने वाला कुपुष्पा का वर्णन भक्तान् के सम्मुख अपने दोषों को रखने के विचार से किया जाता है और उनके भाग्य भाँटा जाता है । शान्त की कुपुष्पा आत्म-ज्ञान का द्वार उन्मुख करती है और भक्ति की कुपुष्पा अपनी हीनता का प्रदर्शन कराती है । शान्त एक प्रकार से निर्मल-निराकारोपासना है और भक्ति सगुणोपासना । भक्ति में अज्ञा और विज्ञात मुख्य होता है यद्यप्य मन मार्ग पर चलना नहीं रहना । शान्त में हमें अपनी भाव प्रतीति निवर्तित और नवनिर्मातृ-व्यतीति है भक्ति का मार्ग सर्वभूत-घोर मुक्त राग्य है । विषयराजमुक्तता निराशान्तिवस्तुविवेक बैराग्य तथा धर्म-वर्मादि रूप लक्षण दोनों में ही मात्रा वह है वास्तव और आदर्श होते हैं । धर्म्य भक्ति की

एकता होने पर भी दोनों में परिणाम भेद धन्य है । परिणाम भेद से हमारा धर्मिण्य उत्कट अनुभूति सर्वसाहिता तथा प्रेरकता से है । प्रभाव की उत्कटता के सम्बन्ध में 'श्रीमद्भागवत' के निम्न श्लोक प्रमाण कहे जा सकते हैं । इनमें भक्त के अनेकानेक भावों का परिणाम किया गया है जो ध्यान में किसी प्रकार भी सम्भव नहीं है । यथा :

एवंभूतः स्वप्रियानामकीर्यां आतानुरागो द्रुतचित्त उज्ज्वलः ।

हृत्परयो रोदिति रोति पादपद्मपुष्पादधन्नुत्पति लोकाभाट् ॥११।२।४

बभ्रुचिद्रुवन्त्यभ्युत्पत्तिस्तथा क्वचिद्रुसन्ति नन्दन्ति बहन्त्यभोकिता ।

मृत्पत्ति पादपद्मपुष्पीलयम्ययं भवन्ति तथ्युं वरमैव निवृत्ता ॥११।३।३२।

इसी प्रकार के श्लोक धर्म्य 'रत्नावली' आदि में भी मिलते हैं । इन धनु भावों के आधार पर भक्ति की तीन अवस्थाएँ (१) पक्वकल्या (२) पक्वमविन योन तथा (३) अपक्वमविन मानी गई हैं । जिसमें साधारणतः उन्माद आदि रोगोपर हैं वह पक्वकल्या जिसमें विशेष रूप से प्रह्व प्रसन्न-सा व्यक्तिगत काम रहे वह पक्वमविनयोन तथा जिसमें मविन-कार्य हुआदि स्पष्ट नहीं रहते वह अपक्वमविन मानी जाती है । भागवत में ही भक्ति को अनेक अद्वैत तथा मुक्ति मक्ति नाम से तीन प्रकार की बताकर भावो धाम्प रत्न को हृदी में प्रगट भूक्त मान लिया है । कीता में भी भक्ति की बड़ी महिमा पाई गई है । कहा गया है कि भाव भक्तिपूर्वक भगवात् को जानने वाला प्रगट म उसीमें प्रवेश कर जाता है । "भगवात्ता भावमिदमाति यावाम्यश्वास्मि तत्पत्तः । ततो मां तरवन्तो भावा विप्रते तदन्तरम् ।" गीता १८।३३। इस प्रकार यह मोक्ष का साधन भी सिद्ध हो जाती है । यह असाधारणक स्थिति नहीं है । इसके साथ विरम्य अहमात्र हर्ष आदि मिले रहते हैं और अनेक प्रकार के पुरोहित अनुभाव प्रगट होते हैं, अतएव इसे विविधाहीन नहीं कहा जा सकता । भक्ति में तीन व्यक्ति हर समय स्वरूप भजन में लगा रहना है और पूजा के अनेक विधान करता है । यह धर्म्य व्यक्तिओं की धाम्प की अपेक्षा अधिक प्रभावित करती है । धाम्प भाव व्यक्तिनिष्ठ होता है । इस प्रकार व्यापकता विविधा आदि के भी वह किसी प्रकार प्रगट रनों से कम प्रभावशाली नहीं रहती । भक्ति का अनुभवादि तथा हेतु हेतुधाम्प के इनका प्रकार इनके महत्त्व का वक्ष्य प्रमाण है । ऐसी रथा में इसे धाम्प में अन्तर्भव करना अनुभव नहीं ।

धी का दा धाम्पेव तथा या वृ कोट्टकर के ऐसे समय प्रचार
१ र वि वृ २६१ ।

२ की वृ २६१ ।

तथा भक्ति के अन्तर्गत मान लिया। गुरुवार में समाधिष्ट मानने का मूल कारण है भक्ति में रतिभाव की मूल-रूप में प्रतिष्ठित देखना।

गुरुवार अद्भुत और दूसरे भक्ति के मधुरा मेर की देखकर भी गुरुवार भक्ति रस मानने की इच्छा हो सकती है। तथापि दोनों में

पर्याप्त भेद दिखाई पड़ता है। एक तो गुरुवार तथा

भक्ति में परस्पर आत्ममग्न की लौकिकता तथा अलौकिकता का अन्तर है।

दूसरे गुरुवार समवयस्क में होता है जबकि भक्ति में वय का भेद बना रहता है। तीसरे गुरुवार अयोध्यास्थित है किन्तु भक्ति रस एकाग्रमग्नी है। प्रभु पर

उमका केवल विश्वास होता है। साक्षात् प्रेमाभास नहीं। हाँ पहुँचे हुए मन्त्र इस बात का दावा कर सकते हैं कि उन्हें उससे वातालाप करने का अवसर मिल गया है। फिर भी अविचलित तो उसके विमोघाग्नि में ही जला करते हैं। गुरुवार

में आत्ममग्न सजीव रहता है। धीरे भक्ति में या तो सगुण होकर भी अत्यन्त दुष्टा करना है अथवा निर्जीव पदार्थ ही होना है। उसके प्रति भक्ति का आक

र्षण गुरुवार की अपेक्षा दुष्कर ही है। एक बात और, वह यह कि गुरुवार में विप्रसन्न की दशा केवल तभी सहा होती है जब तक इस बात का विश्वास बना रहता है कि प्रिय उसे भी चाहता है। विप्रसन्न के अन्तर्गत जाने वाला

मान नामक भेद गुरुवार में जितना स्पष्ट रूप से दिखाया जा सकता है और मान मोक्ष भी कदावा जा सकता है उसकी सम्भावना निर्जीव भूति के साथ

तो यह ही नहीं जाती। भक्त केवल आत्म-विश्वास का सहारा लेकर चलता है उसे जाने के लिए सीकड़ों नष्ट सहन करता है और दुःख में भी कुछ मानता

हुमा जीता है। गुरुवार में भी इस प्रकार की स्थितियाँ दिखाई देती हैं किन्तु यहाँ आत्म-विश्वास से अधिक प्रिय-विश्वास का अवलम्ब होता है। भक्ति में

दोनों ही काम करते हैं। फिर भी इसमें सन्देह नहीं है कि भक्ति रस के अन्तर्गत मधुरा-भक्ति का गुरुवार से भेद वर अपना केवल लौकिक अलौकिक

सम्बन्ध के आधार पर भल ही सम्भव हो अन्य किसी प्रकार यह भेद नहीं सिद्धाई देता। यही कारण है कि इसका लौकिक अवलम्ब लेकर चलने वाला

भक्ति काव्य भी आत्ममग्न में वार गुरुवारिक धीरे लौकिक रचनाओं पर ही उतर आता रहा है। किन्तु भक्ति के आग्रह भेदों का गुरुवार में सन्तानेय सम्भव

नहीं है। सम्भव है इन्हीं गुरुवारिक ललनागणों के कारण ललनीरवामी ने मधुर की 'भक्तिरस राट' कहा हो।

इस भक्तिरस राट की प्राचीन काल में अरबीहृति का एक महत्त्वपूर्ण कारण

भी बयसकर 'प्रसाद' भी मे यह बताया है ' कि शैवागमों के ध्यान-तन्त्रात्मक और बुद्धिवादी सम्प्रदायों के सिद्धान्तों में परस्पर बहुत भिन्न है। शैवायन अभेद और समरसता में विश्वास रखता है और बुद्धिवादी बुद्ध तथा विरह के विरोधी है। शैवायनवादियों के लिए "विरह तो प्रत्यभिज्ञान का ध्यान मिलन का द्वार था। विर विरह की कल्पना ध्यान में नहीं की जा सकती। शैवायनों के अनुयायी नाथों में इसी कल्पित विरह या प्रणय का हटाना ही प्रायः दिखनाया जाता रहा। शैवायन के ध्यान-सम्प्रदाय के अनुयायी रस वादियों ने या तो शृंगार को घननाया या ध्यान को। "ध्यान रस निस्तरंग महोदधिद्वय समरसता ही है। बुद्धि द्वारा मूल की खोज करने वाले सम्प्रदाय ने रसों में शृंगार को महत्व दिया और ध्याने चमककर शैवागमों के प्रकाश में साहित्य रस की व्याख्या से सम्पुष्ट न होकर, उन्होंने शृंगार का नाम मधुर रस दिया। कहना न होना कि उन्मत्तनीलमणि का सम्प्रदाय बहुत-कुछ विरहो मूल ही रहा और भक्ति-प्रधान भी।" 'यत्तु' कहावित् प्राचीन रसवादी रस की पूर्णता भक्ति में इसलिये नहीं मानते थे कि उसमें ईश का वाच रहता था। उनमें रसाभास की कल्पना होती थी। ध्यानों में भक्ति भी घटितपूर्णा थी। उनके यहाँ ईश प्रसाद का 'तद्भासतुष्टम्भम् संवृण्यते' के अनुसार ईश ब्रह्म था। इस मधुर-सम्प्रदाय में जिस भक्ति का परिपाक रस के रूप में हुआ उसमें परकीया-श्रेय का महत्व इसलिये कहा कि वे लोग दार्शनिक दृष्टि से तत्त्व को स्व से पर मानते थे। इस प्रकार प्रसाद जी के अनुसार घटित की प्रतिष्ठि क कारण भक्ति की कारण से रसान नहीं बिना और वाच के चमककर बुद्धिवाद के प्रमाण से इनका विचार हुआ है। शृंगार की वारा है। दूसरे रूप में दार्शनिक दृष्टिकोण पर भक्तिरस के रूप में यह कही।

इसी प्रकार अद्भुत रस के साथ भी इनके सम्बन्ध प्रमाणों का विवेचन किया जा सकता है। अद्भुत में आश्चर्यजनक घटना घटित होने का चटित हो जाना ही मुख्य कारण है किन्तु भक्ति रस में इन दोनों का केवल हमनिर्ण संयोग स्वीकार कर लिया जाता है कि वह भक्ति-विषय के प्रति अनुराग तथा भक्ति को कहा सके। भक्ति रस में अनुराग और भक्ति के साथ-साथ ध्यानहीनता का विचार सम्मिलित रहता है। अद्भुत में अनुराग तथा भक्ति का प्रथम ही नहीं उठना ध्यानहीनता का भी सम्मान प्राप्त नहीं हुआ करता। आनन्दपूर्ण को ईश सहे उनी में आरा विरह शिखारे देवदर यदि यथोक्त केवल प्रसाद रह जाती है तो वहाँ अद्भुत रस की ही मूर्ति होती किन्तु यदि वही उस रस का प्रत्यक्षानु-
१ का और ध नि प ३३-३४।

हृदय से वर्णन करती है या उसे देखकर ध्यात्म-विशेष भाव से उनकी पूजा कर बैठती है तो वही भक्ति रस माना जायगा। भक्ति में ध्यात्मजन का व्यवहार साठ रहता है और उसकी धिम्न-मिम्न लीलाओं का वर्णन ज्ञानपूर्वक किया जाता है। इन लीलाओं का वर्णन भक्त के हृदय में भक्ति का आवेश उत्पन्न करता है धास्वर्ग नहीं। कारण यह है कि भक्त के हृदय में प्रभु के प्रति सर्वत्र अनुराग वर्तमान रहता है और वही अनुराग से रंजित करके वह अद्भुत का भक्तिमय वर्णन करता है। वस्तुतः अनुराग ही प्रधान होने से अद्भुत उसका संचारी-भाव होकर जाता है।

उदाहरणतः,

भरन गछे प्रभुता मुझ मेसत ।

नान्य भरति पावति, हलराजति पतना पर किमकत हरि सेसत ॥

जो भरतारविन्द जो भुवस्त घर लें नैकु न टारति ।

देखा भी का रस भरलनु में मुझ मेसत करि प्रारति ॥

आ भरतारविन्द के रस को सुर नर करत बिचार ।

यह रस है मोकों प्रति दुर्लभ ताते सेत समार ॥

उपपत तिरु बराबर कंधो कजठ पीठ अकुलाइ ।

सेत सहत जन डोलन लायो हरि पीसत जब नाइ ॥

बहुते मुझ नर सुर अकुलाने यमन जयी उतपारत ।

महा प्रलय के मेव छडे करि, अही तही अपात ॥

कछला करो जाहि वनु बीनो जाति सुरन जन संत ।

सूरदास प्रभु अमुर विरहजन बुझन के घर अंत ॥

सूर के इस छन्द में प्रभु की लीला का वर्णन उनके प्रति अनुराग और यहाँ से तथा उनकी कृपा का विस्तार प्रदर्शित करने के लिए किया गया है न कि अद्भुत की सिद्धि के उद्देश्य से। अतएव यहाँ विस्मय भक्ति का संचारी-भाव है। यही स्थिति रहस्यवादी रचनाओं की भी होती है। यही भी कल्पित मूर्ति प्रत्यक्ष रहती है और उसके प्रति प्रेमानर्पण बना रहता है। इन प्रकार इन दोनों प्रकार की रचनाओं को अद्भुत रस में समाविष्ट करने-भाव से नाम नहीं बनाया जा सकता।

हाँ बाटने में 'रस विमर्श' से भक्तिरस के समर्थक कई मराठी लेखकों का नाम निवा है। वे हैं रामजी माडक या प्रधान रा भाववन रा ग न बाते आ बी नी बादेवर प्रो ह के वैतन्ट,

डॉ० बाटवे द्वारा प्रो र रा वेत्तावे प्रो भी मा बगहटी के भक्ति-रस-मर्मार्थन भी पायाकर तथा डॉ मा यो ऐधमुत्त। इन मेककी का सम्मेलन करने के साथ ही डॉ बाटवे के भक्ति रस के सन्मर्शन में स्वयं मानसपास्त्रीय विवेचन का सहारा लिया है और पूर्वजातीय धर्मधार्मिक संस्कृत तथा मराठी संतों के पदों को समुत्त करके अपने विवेचन को पुष्ट किया है। संक्षेप में डॉ बाटवे की मान्यता है कि भक्ति की भावना विराहवत् या सापिथ नहीं है। विराहवत् भावना स्थिर वृत्ति नहीं बन सकती है। भक्ति का धारक धारिकाल से ही पड़ता है। यहाँ तक कि वैदिक साहित्य स्वयं हमने प्रमाणों के युक्त है। मनुष्य ने पहले-पहल प्रकृति की देख कर उसके वैदिक और अनशेषिता-मनुष्यकीवित्त से प्रभावित होकर उसमें कुछ व वन्यों का विचार करके धर्म धर्म देखताओं की कल्पना कर ली जिसके फलस्वरूप ईश्वर बदल तथा पञ्चमान धर्म तथा यह धारि का नामकरण हुआ। इनकी धर्म के सामने मनुष्य को अपनी धारमहीनता का बोध हुआ और वह उसके परिणामस्वरूप धारणावृत्ति के भावों से भर कटा। उसने इन देवताओं से बरदान माँगा उसकी बजा माँगी धारक की। उसकी धर्म से मनुष्य में जो उनके प्रति एक भव की भावना जाग करती थी उसका स्थान धीरे-धीरे धार में ले लिया और फिर वही प्रेममूलक बन गया जिसके कारण वह इन देवताओं में धर्मक वृत्तों का धारोप करता हुआ ईश्वर ऐहिक तथा धारमीयिक धर्म का महायक मानने लगा। उसकी भावना धर्म में उदात्त होती गई। इन प्रकार मनुष्य रस ने मनुष्य फिर निर्मूल निराधार का भी चिन्तन करने लगा। उस रस में उसे भक्तिमार्गी में उगाकर ज्ञानमार्गी बना दिया। संतों में जहाँ-तहाँ दोनों भावनाओं का प्रकाशन दिखाई देता है। इन प्रकार मनुष्य भक्ति भावना में भव धारमहीनता या धारणावृत्ति विज्ञाना धारि कई प्राथमिक धारणाओं का विभाग दिखाई पड़ता है जिसमें प्रतीक-पूजा धारक हुई है और राम-कृष्णादि धारणा के नामे ज्ञाने मने है। इन प्रतीक-पूजा ने मनुष्य के स्वयं में देवता की बरतना कराई है। मनुष्य ने उस में लगे लीयिक प्रेम-महान् भाव लिये है और इन प्रकार परमेश्वरानुराग की भावना लभित बनती गई है। परमेश्वर की भक्ति में धारक करके मनुष्य उसकी लभोन्मत्त व तथा के निर्माण में लक्ष्य हुआ है और लभोन्मत्त व धारिणीय में ज्ञान होगा कि उसमें धर्मक नामे रिरनी को प्रतिष्ठा व धारणा उन्मूलना धारक विचार दण्ड विचार धारि व व हीरा तथा विज्ञाना धारि धर्मधार्मिक भावों का लभोन्मत्त किन प्रकार लभोन्मत्त हो गया है। इस व व लभोन्मत्त उसके लभोन्मत्त की लता भी लभोन्मत्त हुई है। इन

सम्बन्धों में परमोत्कट रूप श्रुति की भावना का रहस्य जो कि भगुर रस के नाम पर परम उन्मयन को पहुँचा। कृष्ण गोपिकाओं के परमात्मा तथा धारमा के सम्बन्ध के रूपक जोड़ लिये गए और मौकिक श्रुति पर भक्ति के उन्नत रूप में उपस्थित हुआ। वस्तुतः चैतन्य रामानन्दजी आदि सम्प्रदायों में ही नहीं राम-सीता की मूर्ति और गूँगी सम्प्रदाय में भी यह भावना दिखाई देती है। यहाँ तक कि भक्ति की भावना इस रूप में व्यापक है कि तेरहवीं सदी में जॉन्स डी हेल्स नामक लेखक ने अपने काव्य में ईसा का यही चरित्रपरक रूप उपस्थित किया है। इतिहास इस प्रकार के भक्तों के प्रमाणों का छापी है कि भक्ति के सामने उनकी धृष्ट-वैसी सहज प्रकृति भी सब बर्हि हैं। यत भक्ति का मुक्तधार वैधर्मिक रति को स्थायी भाव मानने में कोई हानि नहीं है।

हाँ बाटने में भक्ति रस के सम्बन्ध में दूसरा प्रश्न उसके ध्यान्तर में धर्म-मात्र होने के सम्बन्ध में उन्मयित करते हुए पुनः भक्ति रस की प्रकृति का शीर्ष रूप में वर्णन किया है। इस सम्बन्ध में उनका विचार है कि ध्यान्तर रस का सम्बन्ध ज्ञानमार्ग से है और उसका उद्भव वैराग्य से होता है। वैराग्य-ज्ञान के मध्य प्रवृत्ति श्रवण-वर्णन से निरपेक्ष-वस्तु-विशेष हो जाता है और धुनु धृष्टसाक्षात्कार का प्रयत्न करने लगता है। इससे भावना का वैसा सम्बन्ध नहीं है वैसा ज्ञान का है। भक्ति सोच मोह, राग तथा द्वेष से मन को निर्विकार रखे बिना ध्यान्तर-ज्ञान की सिद्धि ही नहीं होती। भक्त तथा वैराग्य के बीच ईत ध्यान्तर सम्बन्ध नहीं है, उसका उद्भव ही धर्मवैराग्य है। ध्यान्तर का रस स्थायी भाव धर्म है जिसका धर्म है समाधान संतोष या सैरिस्टोरस। मौकिक विषयों से मन को हटाकर केवल मोहोत्कारक व्यापारों में लगाना ही धर्म है। वैराग्य में यह साधनरूप है और साहित्य में साध्यरूप। विस्मय के अनुसार निरिच्छित प्रवृत्ति में ध्यान्तर-विश्रान्तिरूप मुख धर्म है। वैराग्य के विचार से धृष्टसाक्ष्य का नाम धर्म है और धर्मिनधनुष धृष्टसाक्ष्यमुख को ध्यान्तर का स्थायी भावकर बने है। धर्म एक भावनावाचक धर्म है। यह भावना मुख ध्यान्तर या संतोष की है। धृष्टसाक्ष्य का मन निष्काम निरीह, सम तथा ध्यान्तर ही जाने पर उसके भाव निरुप्यार का प्रविष्टान धर्म है। पूर्व विस्मय धृष्टसाक्ष्य जोध आदि किसी भी भाव का स्पर्श होने से भी यह उक्त प्रवृत्ति को नहीं छोड़ता। धृष्टसाक्ष्य भक्त तथा वाक्प्रत्यय इनके ध्यान्तर है। धर्म ध्यान्तर नहीं है। धर्मि परब्रह्म पर वैश्रान्त होनी है और उससे विस्मय धृष्टसाक्ष्य ध्यान्तर शब्दादि व्यभिचारी रोमांच नेत्र निमीलन हृष्टादि अनुभाव विलकर की ध्यान्तर रस व्यक्त करते हैं।

भक्ति पर विचार कर तो माध-साधन की दृष्टि से ज्ञान तथा भक्ति दोनों का समान महत्त्व है। भक्ति-धर्मों से पता चलता है कि भक्ति से प्रभु का ज्ञान होता है और इसलिए भक्ति योग का परम साधन मानी गई है। यह कर्म तथा ज्ञान मात्र से थोड़ा समझी जाती है। तब तु कर्मजालेभ्योऽप्यधिकतरा फलस्वरूपेण। मा भू २३ २६। यह स्वतन्त्र रूप से फल देने वाली है। 'भागवत' के अनुसार कहा जा सकता है कि ईश्वर के आराध्य होकर हमका अन्त 'मोक्ष' रूप का अंश में होता है और हम प्रकार हमसे ईश्वर का विभक्त विभाई होता है। अतएव भक्ति अर्थात् भक्ति तथा मुक्ति के लिए भक्ति भागवत से प्रमाणित है। एही वशा से साधन में भक्ति का अन्तर्भाव उचित नहीं है। भक्तों की जान मानें तो वह भक्ति को ज्ञानमार्ग से कही कहा-कहा मानते हैं। हम-दृष्टि से देखें तो मानविक ध्यापारों के विधीन—ज्ञान साधना तथा क्रिया—में से साधना हमका सर्वाधिक प्रबल और कार्यप्रणव टहरती है। यह स्वाभाविक है कि निर्मल की अपेक्षा लघुगुण पर मन अधिक टहरता है बिलकुल अधिक समझी है। भक्ति में साधनाओं की प्रवृत्तता के कारण अनेक अनुभाव प्रवृत्त होते हैं किन्तु मनोविचाररूप्य साधन में हम प्रकार की संभावना कम है। साधन हम के लक्षण ज्ञान अपने तब सीमित न रहकर भक्ति का अनुभव दूसरे न समझित हो जाता है। धार्मिक दृष्टि से हमका कहा महत्त्व पाया गया है। आराधन के लिए, जैसा विधर्मन से कहा है धर्म ज्ञानात्मक न होकर भावनात्मक हो गया है। साधन हम से भाव प्रतीति होती तो है किन्तु अपेक्षया संयमित और नियन्त्रित होता है। दोनों का एक ही उद्देश्य होने हुए भी साधना की तीव्रता भक्ति को थोड़ा निम्न कर देती है। हम प्रकार पुनः होने के साथ-साथ साधनविषय तथा उदयना का दृष्टि से भक्ति हम साधन की अपेक्षा अन्त है।

वेदय धर्म-भक्ति न ज्ञान में भक्ति निरन्तरणीय रूप नहीं है क्योंकि साहित्य साधन विषय प्रयोग के साथ बढ़ता है। वेदय धर्म में दिन स्थिति आदि विज्ञानों का वर्णन नहीं किया है आन्तरिक उल्लेखों की तो हम साधना देने हैं जब भक्ति हम का विरोध ही क्यों किया जाय ? यदि कवि अनुसंध की प्राप्ति के लिए है ना बोधा की उपायकता भक्ति का निरन्तर नहीं किया जा सकता। हमी प्रकार या जाने के लक्षण यह कहना उचित नहीं है कि हमी प्रकार ईश्वर भक्ति वृत्त भक्ति वि भवन वि भवन का भी नहीं दृष्टि देनी परन्तु बजावि से साधनार्थ प्रभु भक्ति के साधन साधनाद नहीं है। या है वह या ना हमी भक्ति ज्ञान का ये धर्म भी प्राप्ति दायका व साधन्य व साधन पुनः साधना का न या समझी है। हमसे धर्म नहीं क्या है ? हो सकता है कि भक्ति न

शृंगार के समान व्यापक नहीं है किन्तु वह धापति तो सार्वत्रिक रस पर घोर भी अधिक चटित होती है। ऐसी दशा में उसे रस क्यों माना जाय ? यों देखा जाय तो भक्तिरस में अन्य रसों का किसी-न-किसी अंश में समावेश हो जाता है। प्रो. पंगु का यह कथन भी योजितक नहीं है कि पापाशुमूर्ति में सभी के समान कैते समान निष्ठा बाधत हो सकती है। इसके विरोध में समस्त साहित्य प्रमाण स्वल्प है। भक्त के लिए काष्ठ घोर पापाशु का कोई महत्त्व ही नहीं रह जाता। यदि यह कहा जाय कि घड़े की स्थिति में सार्वभौमिक कैते हो सकता है तो यह धापति घड़े सिद्ध करने वाले शास्त्ररस पर भी उसनी ही लागू होती है और साथ ही वह भी कहा जा सकता है कि समाधि की व्युत्पन्न दशा में घड़ेतानुभव का स्मरण करके ऐसा किया जाता है। इसीके साथ एक घोर धापति की वस्तुता की जा सकती है। कहा जा सकता है कि यदि भक्ति रस के अन्तर्गत सभी रस आते हैं, तो उन्हें मानते हुए एक नये रस की कल्पना की आवश्यकता ही क्या है ? माता का वात्सल्य केवल दृष्टान्तिक रसा कर सकता है किन्तु पारलौकिक दशा घोर ध्यान के लिए तो भक्ति रस का ही महत्त्व माना पड़ेगा। परम स्वरीय स्वर्ण से सभी मास नवीन प्रकाश से प्रकाशित हो आते हैं और उत्कट आस्थाधता से पूर्ण हो आते हैं। इसी प्रकार अनेक भावनाओं के सम्मिश्रण से तो रस भविष्यविक आस्थाध बनता है। शृंगार तथा करुण इसीलिए अमानक या बीमार से कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण घोर आस्थाध मान पड़ते हैं। जिस रस में विनता ही भावनाओं का सब अंश वह उनका ही प्रभावशाली होय। अतः भक्ति रस में यदि अनेकानेक भावनाओं का सम्मिश्रण है तो वह उसका भूषण ही है रूपण नहीं। इसके अतिरिक्त देखा जाय तो मनुष्य में अविमुक्त तथा विमुक्त नामक दो विशेष भूतियों की जा सकती है जो आकर्षण और विकर्षण या राग तथा द्वेष के नाम से संबोधित की जा सकती हैं। राग ही प्रेम है और वह भिन्न क्वात्मक है भिन्न विषयात्मक है। इनके द्वारा अनेक भविष्यविकृतियों का अनेक विनता है। ऐसी स्थिति में ही जीवों में प्रेम रस की वस्तुता भी की किन्तु तब ही भक्ति के आधार पर भिन्न क्वात्मक रस मान लेना भी अनुचित नहीं है। प्रेम का रस वास्तविक विषय-विषयक घोर अपरम विषयक होने से कथन यदि शृंगार भक्ति तथा वात्सल्य रस कहलाती है तो कोई हानि नहीं है। कारण यह है कि भक्ति रस के समान आस्थाध मोक्षोपकारक बहुमनुजक आध्यात्म-परिणत अमरुत आह्लाद-आनन्द तथा मानस-आनन्द की बनीरी पर पूर्णतया गहरा उतरने वाला रस न मानने का कोई कारण नहीं है। विमुक्त भक्ति तथा आह्लादिक नामकी भक्ति के सम्बन्ध में हमें हुए

भी जो रस को प्रस्वीकार किया जाता रहा है उसका एक-मात्र कारण परम्परा भिमान ही हो सकता है। भ्रम नहीं। निरुपम ही परम्पराभिमान साहित्य के मनीषी पक्षों को प्रवृत्त करके उसकी गति को रोक सकता है। भ्रमण उपेक्षणीय है।

वास्तव्य रस

पितृ मणित के समान ही पुत्र व प्रति माता-पिता की अनुसृष्टि या जनक स्नेह एक व्यवस्था उत्पन्न करता है, जिसे विद्वानों ने वास्तव्य रस माना है। इस भाव में स्वाभाविकता है। भ्रम होने पुत्रक रस रूप में पुष्ट होने वाला मानने का हम समर्थन करते हैं। पुत्र के प्रति माता पिता के मन में उनके जन्म से पूर्व से प्रेमिताया रहती है। सम्मान सभी को प्रिय लगती है। निपूणा कौन रहना चाहता है? माता गम के क्षणों के प्रति भी एक मोह पालती रहती है और उसकी रक्षा का पूर्ण विचार रखती है। क्षणों के क्षण पर माता के स्तनों से पयमार का प्रवाहित होना भी स्वाभाविक है। बहुत दिन बाद मिलन पर भी माता के स्तन स्पर्श होने लगते हैं। इसी प्रकार रोमांच व्यक्त्य धारि सात्विकों का अनुभव भी होता है। तात्पर्य यह कि इस स्नेह में बड़ा मन है। भ्रमण होने प्रभावशालिता व्यापकता स्वाभाविकता आदि सभी दृष्टियों में रस माना जा सकता है। हरिद्वीचरि ने तो रस के लक्षण में बहिन 'वाच्य प्रकाश' में बहिन सभी रस मराणी से वास्तव्य को पुस्तक मानने हुए कहा है कि इसे प्रवृत्त रस स्वीकार करना चाहिए। ये मराणी इस प्रकार हैं— (१) रमास्वादा पानक रस के समान है (२) ये स्तन्य प्रसक्त माने हैं (३) हृदय में प्रवेश करते हैं (४) मनीषी को सुधारण में निहित करते हैं (५) क्षण के क्षण विषयों को इन लेने हैं (६) ब्रह्माकार के समान अनुभूत होने हैं तथा (७) प्रतीतिरस रस है। वास्तव्य में इन सभी बातों का समावेश हो जाना है कि नहीं इनके लिए मर का काम-वर्धन पड़ना पणीन होता है।

विरचनाय बहिरात्र में इन रस का स्वाधी वास्तव्यता या स्नेह माना है। पुत्रादि मन्त्रान् इसका आलम्बन है। उनको चट्टार्थ उगरी विद्या-बुद्धि तथा दीर्घादि उहीयन है और आनिम्य स्वर्ग विरहबुद्धन लवटक उमे देवता पुनर्वादि अनुभाव तथा प्रसिद्ध-तथा हर्ष गले आदि इनका लक्ष्यी बताते हैं। ब्रह्मण्य ब्रह्मकार के कारण यह होने स्वतन्त्र रस मानते हैं। इनका रूप वस्तुत्व आदि व लक्षण तथा इनके देवता ब्रह्मदेव है।

१ र वि पु २६६ २६८।

१ ला ह ३।४३१ ३४४।

इसका सर्वप्रथम उल्लेख कदम्ब में 'काव्यालंकार' में किया है। किन्तु कदम्ब इसे केवल अलंकार मानते हैं। उन्होंने इसे भावकाव्य की श्रेणी में रखा है। भामह तथा बखी ने इसे प्रेम का प्रियतर रूप माना है—'प्रेम-प्रियतराव्याप्तम्'। किन्तु इन सब प्राचार्यों ने वात्सल्य रस का नाम न लेकर उसके स्थान पर प्रियतर रस नाम लिया है। याने चलकर भामह द्वारा कवित्व रति प्रेमस् के रूप में स्थापित हुई है। बखी ने इसे शृंगार के समतुल्य मानकर पृथक् रचना उचित समझा। अन्तर इतना है कि शृंगार का स्थायी भाव रति है और प्रेमक का स्थायी है प्रीति। उद्भट द्वारा प्रेमस् के प्रसंग में किये गए उदाहरण 'सुतवास्तव्यान्निर्दिष्टेवा स्फुटवाचसी से वात्सल्य का ही चित्र उपस्थित होता है। वे 'रस' के पूर्ववर्ती हैं। बाद में धर्मिणबहुल ने 'वात्सल्य माता पिताही लौहो-मये विद्यान्त' कहकर वात्सल्य को जब में अन्तर्भूत सिद्ध किया और उसे भाव भाव माना। अम्भट ने बेबाकि विषयक रति की भाव मानकर उम्मीरा अनुपमन किया है। किन्तु भोजराज ने अग्य रसों के साथ 'वात्सल्य' रस को भी स्पष्टतया परिगणित किया है (शृ प्र १६)। विश्वनाथ ने उसकी विशेष पुष्टि कर दी है।

मन्दारमरुचयम् के लेखक ने वात्सल्य का स्थायी 'काव्य' को बताया है। और कविकर्णधूर ने मगोहा के वात्सल्य का निकषण करते हुए मन्दार का इसका स्थायी माना है।^१ वह रति को काव्य स्थायी भाव रति—सांख्योपमिकी प्रीति—सैबी सीहारे आदि भेदों में बाँटते हैं (पृ १२४)। इनमें भाव संज्ञक रति की भक्ति का स्थायी बताया गया है। इन विचारकों के मत के विपरीत अभिनव तथा जनक्य आदि कुछ विद्वानों ने इन भावों का अग्य भावों में अन्तर्भाव कर लिया है जिसका उल्लेख अगम्य किया जा चुका है। शङ्करक ने प्रीति तथा भक्ति को पृथक् मानकर भी उन्हें भाव ही माना गया है।^२ बखी तथा ताजुद्देव आदि भी हैं।^३

१ काव्यालंकार १२०३।

२ क क च काव्यमात्रा पृ १ । 'मन्दार बाँक रनेज में उद्भट पृ ११।

३ च की कदम्ब नं पृ १४ ।

४ बखी पृ १२४।

५ र क पृ ११।

६ न र पृ २३१।

‘सोमेश्वर की सम्मति है कि स्नेह भक्ति वात्सल्य रति के ही विशेष रूप है। मुख्य लोगों की परस्पर रति का नाम स्नेह उत्तम म धनुषम की रति का नाम भक्ति और धनुषम में उत्तम की रति का नाम वात्सल्य है। वात्सल्य की दृष्टि में वे सभी भाव कहलाते हैं। किन्तु वात्सल्य का क्षेत्र ऐसा व्यापक है कि उसमें कहीं प्रेम व्यक्त रहता है कहीं वात्सल्य और कहीं धनुषम पायीया। कहीं बीर रस की कहीं गृहार रस की और कहीं हास्य रस की छटा भील पड़ती है। जैसे

भारसी शक्ति बसोपति बसों कहे सुनरात यों बात कहूँया ।
बठ ते बँठ पठे ते पठ और बूने ते बूई बसे त बसेया ॥
बोलेते बोले हँसते हँस भुल बँसे करों र्यों ही धातु करया ।
बुलरो को तो बुलारो कियो यह को है जो बोहि जिह्यबत भया ।

इस वात्सल्य में हास्य का भी पुन है जो उसे और दृष्ट करता है।^१

“वात्सल्य में गौणत्व भावना बोधयता आता गृहार भावना आत्मा विमल आदि अनेक भाव रहते हैं जिनके सम्मिश्रण में वात्सल्य अत्यंत प्रबल हो उठता है।^२ स्वभावगत स्वभाव तथा भावोत्पत्ति सीनों ही इन रस में उपलब्ध होते हैं। माता-पिता अपरिचित कुमारिका पञ्चमू लकीने उभरी मला विद्यमान रहती है। इनका ही मही मनुष्य स्वयं के सीमित धर्म निबलकर इसका प्रसार वगु अगु मक देखा जाता है। न केवल पशुपत्नी में ही अपरिचित हो बर्तमान रहता है अपितु मनुष्य भी पशुपत्नी व बच्चों के प्रति अपनी वात्सल्य भावना का प्रकाशन करता पाया जाता है।

इनमें से ‘वामन’ की ही स्थायी मानना उपयुक्त हीन बढ़ता है। इस नाम के कहल करने में गुरुत्व ही उसके अत्यंत आने वाली विषय-वस्तु का ज्ञान हो जाता है। किन्तु ध्यान करने में मित्रों की प्रीति आई-बहन की प्रीति या पिता तथा माता की पुत्र के प्रति प्रीति इन विशेष में से एक विशेष का ज्ञान स्पष्ट तथा मही हो पाता। इसी प्रकार वात्सल्य भी अत्यंत है। वात्सल्य किसी की रीति तथा देवदर उमर लक्ष्मी है और किसी के प्रति विशेष धनुषम की छाट। यह में देवदर वात्सल्य कहा जा सकता है। वात्सल्य के साथ हुआ और बिना हुआ है किन्तु वात्सल्य रस में हुआ साथ उत्तम नहीं गता या बड़े अर्थन मही होता प्रीति वि विमोह सी आनन्द मित्र स्नेह का साथ रता है। पन

१ हि का ह ५ ५८३।

२ बगी पृ १६।

३ बगी पृ ५८।

काश्च भी उचित नाम नहीं। इसी प्रकार ममकार में स्वामित्व तथा लोभ का मिश्रण अवश्य रहता है जो वात्सल्य रस में अनाकाशित है। 'वत्सल्य' शब्द के द्वारा जो वत्स के प्रति आकर्षण है उसका अन्धा परिचय मिलता है। विद्युत् निस्सर्ज्य प्रेम और बलिहारी जाने की जो स्पष्ट अभिव्यक्ति 'वत्सल्य' स्वादी में है वह किसी और नाम में नहीं। अतएव उसे ही वात्सल्य रस का स्वामी मानना उपयुक्त होगा।

वात्सल्य रस के मूल में भी रति ही विद्यमान है। पुत्र के प्रति होने के कारण उसकी भिन्नता विद्यान की दृष्टि से उस वत्सल्य स्वादी कह दिया जाता है। जिस प्रकार शू नारायणार्जुन आदि रति के वात्सल्य रस के भेद संयोग तथा विभोज से पक्ष विद्याये जाते हैं उसी प्रकार वात्सल्य रस के भी दो पक्ष मानने उचित जान पड़ते हैं। वत्सल्य भाव में जो उतनी ही तीव्रता है और वह भी उतना ही व्यापक है जितना शू वार का स्वाधी भाव रति माना जाता है। माता-पिता का पुत्र के प्रति ऐसा उत्कट प्रेम होता है कि वह उसके समीप रहते हुए भी छनकता है और विभोज में और भी तीव्रतर हो जाता है। यहाँ तक कि विभोज में शू नारायणार्जुन विद्याई नहीं समी दृष्टाए भी वात्सल्य के विभोज-पक्ष में शील पड़ती है। वह भी कारण विप्रलम्भ के सहस्र ही कक्षा वसा तक पहुँचा हुआ होता है। अत उत्कटता और अनुभवगोचरता के विचार से वात्सल्य के भी संयोग तथा विभोज नामक दो भेदों की वक्ष्यता की जा सकती है। साथ ही विभोज-वात्सल्य के अन्तर्गत प्रवास वसा को स्वीकार करके उसके क्रमशः अल्पप्रवास वात्सल्य प्रवासस्थित वात्सल्य तथा प्रवास प्राप्त वात्सल्य यह तीन भेद स्वीकार किये जा सकते हैं। कारण विप्रलम्भ के समान् कल्प-वात्सल्य को भी स्वीकार करना युक्तिपूर्ण ही है। इस प्रकार वात्सल्य के निम्न भेद माने जायेंगे।

१—संयोग वात्सल्य

—विभोज-वात्सल्य :

- (क) अल्पप्रवास वात्सल्य
- (ख) प्रवासात् भग वात्सल्य
- (ग) प्रवासागत वात्सल्य
- (घ) वरुण वात्सल्य ।

उदाहरणन निम्न रस्य संयोग वात्सल्य वा कहा जायगा। रस्ये मानस्य वागक भाष्य न ता वारिचारिक व्यतिन धर्म नम्यन्धी आदि उदीन मान

का सारीरिक सीख्य बुद्धि-आनुय बास-कलि आदि धनुषाव प्रसन्नता हास्य
यत्न हो जाता धीरे गंजारी मान हर्ष-विस्मय आदि हैं ।

हो बलि जाई छबीले लाल की ।

कूसरचूरि मुदुवननि रेवनि बोलनि बचन रसाल की ॥

प्रियकि रहीं चहुँ विधि बु ललुरियाँ लटकल लटकल मान की ।

मोनिन ललित नासिका लचरी कण्ठ कलल बल मान की ॥

लपुके हाथ लपुक मुख माखन चिनरनि नैन बियाल का ।

मूरज प्रभु के प्रेम मगन आई दिग न लज्जति बज्रबान की ॥

। ७२३ मूरसागर ।

गजकुम्भवान बागमन्त्र के लिए मूर का निम्न छन्द उदाहृत उदाहरण है
यगोवा बार-बार यों माने ।

है कोऊ बज में हिनू हमारी बलत बुपायहि राग ॥

कहा काज मेरे दान नयन की नृप लपुपुरी बुनायी ।

मुकनक-मुत मेरे मान हरन की काल-कप हूँ घायी ॥

बस यह मोघन हरी बंस लब बोहि बंदी ले बैली ।

इनकी लुग बजल-नयन मेरी छँचियनि आयी लेली ॥

बानर बदन बिलोक्त जीबी निनि निज संवस लाई ।

निहि बिपुलत जो जिई बर्मबन तो हँसि बाहि बुनाई ॥

बजल-नयन गुन डरत-डरत धरत बदन बहिमानो ।

मूर बगी लयि प्रमद जनाई, बुनिन नग बु की रानी ॥

। ७२३ मूर सा० ।

उदा छन्द की अल्पिष वरिणियों के समस्त तथा मूर्च्छा की रता वा भी वर्णन
हो गया है । यगोवा का य निवेदन हृदयवन्धन है ।

प्रवागरिष्य बागमन्त्र के उदाहरण के लिए गुणनादानन्द का दीक्षावर्मा के
नितानि निम्न उदाहरण दिया जा सकता है

रापों एक बार किरि छाबी ।

त बार बाहि बिलोकि छावन बहुरी बजहि निवाही ॥

बगल बागमन्त्र का लब धेन उदाहरण 'मूरसागर' के नीचे दिया जाता है

मानन ललट मान मेरे घाई । नेमन छात्र छात्र ललाई ॥

बैटल छाड लग बाउ भाई । मुब ललट लीला बनि आई ॥

नर मानन घनि दिन के राखी । छात्र लगी मेरु मुब बाग्यो ॥

१ मूर-मीरज पृ ४६६ ।

क्योंकि उनका प्रेषित परितोष संभव नहीं दिखाई पड़ता ।^१

द्विगुणपान द्वारा कथित प्रापतियों के प्रतिरिक्त विचार करें तो एक प्रापति धीर दिखाई देती है। वह यह कि वीरशान्त के साथ शान्त रस का या अन्य रसों के साथ अन्य प्रकार के चरित्रों का सम्बन्ध जिसका विचार भोज में किया है नहीं जोड़ा जा सकता क्योंकि यह चारों प्रकार के पात्र शृंगार रस के नायक माने गए हैं न कि सभी रसों के। उदाहरणतः, वीरशान्त नामक शान्त रस के उद्देश्य मोक्ष के लिए प्रयत्नशील रहता हो वह नहीं माना गया है किन्तु ब्राह्मण व्यवसाय वैष्णव आदि का शृंगार-नायक ही वीरशान्त कहा गया है। भोज का तात्पर्य वस्तुतः यह प्रतीत होता है कि एक लक्ष्यरस भी मोक्ष के लिए प्रयत्नशील हो सकता है। यह मोक्ष भी शृंगार से ही सम्बन्ध रखता है। इसी लिए उन्होंने भोजशृंगार नामक भेद भी प्रस्तुत किया है। किन्तु हम प्रकार भेदोपभेद प्रस्तुत करना भीष-ज्ञान के प्रतिरिक्त कुछ धीर नहीं जान पड़ता। यों भी वीरशान्तिय के लिए शृंगार ही एकमात्र साधन नहीं है। वह बात शान्त के समेक इवाची आर्थों के विचार के सम्मेलन प्रकट की जा चुकी है। इसी प्रकार प्रेमन् रस का भोज में वीरशान्त नामक से सम्बन्ध माना है। धीर शान्त नामक रस शृंगार या काम शृंगार से सम्बन्धित है उसे प्रेमन् या वात्सर्य रस जिनमें नारी निरपेक्ष प्रीति स्वीकृत है से जोड़ना उपयुक्त नहीं। वीरशान्त नामक उद्यम के समान कोई शृंगार-नायक हो सकता है। किन्तु वहाँ कठिनाई रही है कि भोज में प्रेमन् को रस तथा प्रीति दोनों का सूत्राधार मानकर उनमें रस नामक को सम्मिलित कर लिया है। जो दो भोज के लिए यह एकीकरण महत्त्वपूर्ण हो सकता है किन्तु हमने स्पष्टता धीर मूल्य-विशेष बात को ध्यान में आधर नहीं किया।

श्रीराम ने सरस्वतीवाष्पधारण में वीर रत्न के साथ "सर्व वीर धौडार
 कालात्परमाभायुः कामधर्मप्रद-वारकपरमैः सत्तन्मविनाय-धनुराय
 संगमरुतैः" ३ तथा सावर्धविनायकपुत्रीयरत्नपोरुष वा अन्वारुष रावर्ध
 विषय नामधेयस्योपनिषत्पुस्तकपुस्तक वायव्यरत्न वायव्योपनिषत्पुस्तक
 मोक्षोत्तरावधिप्रतिपत्तिप्रमाणस्य रामोत्तरावधिप्रमाणस्य रामोत्तरावधिप्रमाणस्य
 धनि । र म प १०३ ।

- १ छाये बोधामहिराष्ट्रकान् शैव त्रयाणिरुचिषम् । बही पृ १० ।
 २ त व पु ७१६ ।
 ३ बही पृ ७२४ ।
 ४ बही ।

भोज द्वारा स्वीकृत विषादबुगुप्तात्मानो रस" १ रसस्तु निर्बल
अन्य पारवस्यादिरस एवेक २ कहकर एक साथ कई नये रस प्रस्तुत किये ।

हो सकता है जसिस्तित रति धर्म रसि विषाद बुगुप्ता
रसों के द्वारा वे गृहार रोड कदण तथा बीजस्य की सूचना देना चाहते
हैं किन्तु धर्म रसों की बखाना तो सर्वथा नहीं सुम्भ है । इसी प्रकार जसिस्तित
कीय संचारी भावों ॥ धर्मिक को रस के अन्तर्गत रखा है । यथा रसास्तु
रसुत्कर्षहृत्पुनश्चाद्येवविस्मयमति बितर्क विन्ता अपक्वताहातोत्साहस्तं ब्रह्मको
ग्मादौदाबहिष्कृतमयसंकाः विज्ञति ३ भयोद्योक्तविस्मयकोबहुवैः अपि रसान्तरै ४
या 'अत्र योपतिरोवास्वरसान्तरतिरस्कारात् ५ एवं रसादेव लज्जारोक्क-
तांतरयो' प्रकृतो धर्मा ६ धादि पवित्रों में लज्जा रोप धादि को रस मान लिया
है । भोज ने रस का विस्तार धार्मिक भाव तक किया है और इस प्रकार उन्हें
रसरूप में परिवर्तन में समर्थ माना है । किन्तु, इन सबको रस मानने में लजी-
मता प्रदर्शन की चेष्टा ही धर्मिक दिखाई देती है अत्यंत शर्क का प्राम-प्रभाव है ।

इन रसों की हृय 'रस' शब्द के अत्यन्त व्यापक अर्थ में प्रहृत कर सकते
हैं विशिष्ट अर्थों में नहीं । यदि रस को केवल अमत्कार-भाव मान लिया जाय
तो पारवश्य स्वातन्त्र्य या विनासादि को स्वीकार किया जा सकता है अथवा
ये या तो अत्यन्त लज्जक हैं या किसी महत् रसा का बोध कराते हैं । उदा
हरणार्थ, विनाश की भरत के समान नायिका का असंकार-भाव कहेंगे और बंधन
रस को गृहार—जीविक रति—का ही पराकाष्ठापन्न रूप मानते हैं काम
जस आगता । इन सभी के स्थायी भावों का कोई रता नहीं जस सकेवा । स्वयं
भोज ने इनके स्थायी भावों का अस्नेह नहीं किया है । वे निर्बल को रस तो
मानते हैं परन्तु उसका स्थायी भी निर्बल ही बताते हैं । स्थायी और रस दोनों
एक ही नहीं हो सकते । इसी प्रकार अनुराग रस गृहार रस ॥ भिन्न नहीं
है । साम्प्रदायिक वर्णन पहले भयानकादि अंतर्ग में था चुका है, वह भाव का
अप्यक्त रूप है । और पारवस्यादि रस केवल अनुभाव है । उनकी पणना सम्भव
न होने से ही उन्हें भरतादि में अनुभावों के अन्तर्गत अत्यन्त-अत्यन्त नहीं लिखा

१ ल क ५ ७२३ ।

२ वही ।

३ वही ७२४ ।

४ वही पृ २७४ ।

५ वही पृ २७५ ।

६ ल क ५ २७६ ।

है। इनमें से कई तो जान-मान भी नहीं हैं। यद्यपि मृग्य प्रादि के समान क्रियाएँ मान हैं। इनमें से कई के पृथक् रूप में व्यभिचारी प्रादि का वर्णन सम्भव नहीं है। अतः रसमूत्र के अनुसार इनकी निष्पत्ति नहीं दिखाई जा सकती। सादीस यह है कि जोर में मिल गयेकानेक रसों का नाम लिया है वे अणु भर के लिए बोलने वाले अवश्य हैं। किन्तु जब तक 'रस' शब्द का व्यवहार बहुत ही व्यापक न बना दिया जाय अर्थात् भास्वादि में योग देने वाले प्रत्येक घंटा को रस न मान लिया जाय तब तक इन सबको रस मानना उचित नहीं दिखाई देता। बिभाषादि को पृथक् रूप में इन रस वर्यों नहीं मान सकते इसका वर्णन अल्पत्र किया जा चुका है।

मानुसत मे घडी तरंग के चारम्भ में ही 'धार्तराजितामघद्वस्युद्गता स्थायीभावानाम् तत्र सत्त्वाविति केम्' कहकर वात्सल्य नीत्य ध्वनि प्रादि रसों के साथ चार्पण्य नामक रस का भी उल्लेख किया

अर्पण्य रस है। इसका स्थायी भाव 'स्वहा' बताया गया है।

किन्तु जिस प्रकार नीत्य रस रस न होकर धनीचित्य के कारण हास्य रस मान लिया गया है उसी प्रकार चार्पण्य को भी रस न कहकर हास्य प्रादि के बिम्ब के रूप में ही मान लेना चाहिए। बिम्बी के रस्य का वर्णन करके बिम्बी के मन में चार्पण्य नहीं बताया जा सकता। यदि रस्य बिम्बी अनुपपुल्ल पात्र के प्रति प्रवृत्त किया गया है तो पाठकों में यह वर्णन हास्य का संसार करेगा। यदि वह शीतता प्रभु के प्रति प्रवृत्त है तो शक्ति का रूप कहा होगा और यदि वात्सल्य बया का चित्रण है तो बरतन या बयाबीर को मान रखन तथा भाष्य-मुग्धत्व से चरित्रित करेगा। परन्तु स्वयं चार्पण्य को पृथक् रस मानना उचित नहीं होगा।

अतः मे बीडा को एक अचारी जान-मान माना है। जोर में लम्बा नाम से अथवा एक रस का उल्लेख किया है (न ४ पृ २०६) यह जोर के बिचारों का उल्लेख करते हुए हम दिया धारा है। रसियों के

प्रीदनक रस 'अनुवाङ्गार गृह' अथ में बीडा अचारी के आधार पर ही प्रीदनक रस की वस्तुता मिलती है। उक्त

उक्त में बताया रस के स्थान पर हम नहीं रस की वस्तुता पर भी गई है।^१ हमका मतानु निम्न प्रकार दिया गया है

१ र त पृ १२५।

२ रस जब रस बनता तब बना

बीरो निपारी अथुप्री घ रोही घ होइ बीडम्बो।

भोज द्वारा स्वीकृत विचारधनुष्पात्मानो रस रसस्तु निर्बेर
अन्य पारधस्यादिरस एवैक-^१ कहकर एक साथ कई नये रस प्रस्तुत किये ।

हो सकता है उल्लिखित रस समर्थ विचार धनुष्पा
रसों के द्वारा वे गृहार रीति कथन तथा बीभत्स की सूचना देना चाहते
हो किन्तु धन्य रसों की यथुता तो सर्वथा नहीं सूझ है । इसी प्रकार समुच्चि
भोज संचारी भावों से अधिक को रस के धन्तर्गत रखा है । यथा रसास्तु
रसुत्कर्षहररसुत्कृष्टावेवविस्मयनति चित्तर्क विन्ता अपलताह्लासोत्साहस्तं नमरूपयो-
ग्मादसोडावहित्थममसंका विवर्ति^२ नमोकोठविस्मयकोवहूर्त्त अपि रसान्तरैः^३
या 'अत्र भोवित्तिरोवाक्यरसान्तरतिरस्कारात्^४ एवं रसान्तेन लज्जारोचक्य
संतिरयो' प्रस्मो यथा^५ यादि पवित्रों में लज्जा रोच यादि को रस मान लिया
है । भोज में रस का विस्तार सार्विक भाव तक किया है और इस प्रकार उन्हें
रसरूप में परिवर्तन में समर्थ माना है । किन्तु, हम सबको रस मानने में नवी
गता प्रवर्तन की चेष्टा ही अधिक दिखाई देती है सशम तर्क का प्रायः अभाव है ।

हम रसों को हम 'रस' शब्द के परम्परा व्यापक अर्थ में ग्रहण कर सकते
हैं विविष्ट भावों में नहीं । यदि रस को केवल अभिचार-भाव मान लिया जाय
तो पारधरम स्वातन्त्र्य या विनासादि को स्वीकार किया जा सकता है अथवा
दे या तो परम्परा नम्र है या किसी महत् वक्ता का शोक कराते हैं । उदा
हरणतः, विनाश को भारत के समान नाविका का अलंकार-भाव कहने और अंश
रस को गृहार—लीकिक रति—का ही पराकाष्ठापन रूप मानने हैं काम
बल जादगा । हम सभी के स्वामी भावों का कोई पता नहीं चल सकेगा । स्वयं
भोज में इनके स्वाधी भावों का उल्लेख नहीं किया है । निर्बेर को रस तो
मानते हैं परन्तु उसका स्वाधी भी निर्बेर ही बताते हैं । स्वामी और रस दोनों
एक ही नहीं हो सकते । इसी प्रकार अनुराग रस गृहार रस हैं भिन्न नहीं
हैं । साधक का वर्णन पहले भवानकादि प्रत्यय में या जुका है वह वाच ना
व्यक्त रूप है । शेष पारधरयादि रस केवल अनुभाव हैं । उनकी यथुता समर्थ
न होने से ही उन्हें परसादि में अनुभावी के धन्तर्गत मलय-मलय नहीं विनाया

१ ल क ५ ७२३ ।

२ वही ।

३ वही ७२४ ।

४ वही पृ ३७४ ।

५ वही पृ ३७३ ।

६ ल क ५ ३७६ ।

है। इनमें से कई तो भाव-मान भी नहीं हैं अपितु मृम्य आदि के समान क्रियाएँ मात्र हैं। इनमें से कई के पृथक् रूप से व्यवहारो आदि का वर्णन सम्भव नहीं है। अतः रसमूल के अनुसार इनकी निष्पत्ति नहीं दिखाई जा सकती। सारांश यह है कि भोज के त्रिज प्रत्येकानेक रसों का नाम लिया है वे अणु भर के लिए चीकाने वाले अवस्थ हैं, किन्तु जब तक रस घट्ट का व्यवहार बहुत ही व्यापक न बना दिया जाय अर्थात् आस्था में भोग देने वाले प्रत्येक संस को रस न मान लिया जाय तब तक इन सबको रस मानना उचित नहीं दिखाई देना। बिभावारि को पृथक् रूप में हम रस क्यों नहीं मान सकते इसका वर्णन अल्पत्र किया जा चुका है।

भानुदत्त ने छठी उर्य के आरम्भ में ही 'अर्थात्तावितावमदस्युहाणां स्वायीमावातापु तत्र सत्ताविति येन' कहुकर वास्तव्य सौम्य भवित आदि रसों के साथ कार्यण्य नामक रस का भी उल्लेख किया

अर्पण्य रस है। इसका स्वायी माव सुहा' बताया गया है।

किन्तु जिस प्रकार सौम्य रस रस न होकर धनौचित्य के कारण हास्य रस मान लिया गया है उसी प्रकार कार्यण्य को भी रस न कहकर हास्य आदि के बिभाव के रूप में ही मान लेना चाहिए। बिभी के रस्य का वर्णन करके बिभी के मन में कार्यण्य नहीं बताया जा सकता। यदि रस्य बिभी अनुपपुच्छ पात्र के प्रति प्रवृत्त किया गया है तो पाठकों में यह वर्णन हास्य का अन्वय करेगा। यदि वह बीजता प्रभु के प्रति प्रवृत्त है तो शक्ति का रूप बढ़ा होना और यदि वास्तविक दया का चिन्तन है तो बदल या स्वायीर को ध्यान रखन तथा आशय-सम्पन्न से अवस्थित करेगा। परन्तु स्वयं कार्यण्य को पृथक् रस मानना उचित नहीं होगा।

भरत ने बीजा को एक अन्वारी आश-मान माना है। भोज ने लग्ना मान के अन्वय एक रस का उल्लेख किया है (न व पु २७९) यह भोज के विचारों का उल्लेख करते हुए हम लिया पाए हैं। जैनियों के

प्रीटनक रस अनुबोदनाय मूच दण्य में बीजा अन्वारी के आचार पर ही प्रीटनक रस की बहना मिलनी है। उक्त

आश में प्रयोजन रस के स्थान पर हम महीन रस की बहना कर भी गई है।

इसका अन्वय निम्न प्रकार दिया गया है

१ र त पु १३३।

२ एव वरु रता वरुता, तं अहा

धीरो निवारो अकनुधो अ रोहो अ होह बीडम्भो ।

विनयोपचारपुष्टा पुनरारमर्षावाप्यतिष्ठमोत्पन्नः ।

बीडनको नाम रसो लज्जासर्पकाकरणमित्थम् ॥

इस बहादुरछ से स्पष्ट है कि बीडनक लज्जा का ही बुरा नाम है। इसका शेष भवानक रस है। मत्तचारी हेमचन्द्र ने इस बात को स्पष्ट रूप से बता दिया है कि बीडनक को कुछ बीज भवानक रस नाम सेते हैं किन्तु सूत्रकार ने भवानक रस के अन्तर्गत मानकर उसका पुनक नहीं किया है। अतएव बीडनक को पुनक का से प्रस्तुत करने की आवश्यकता हुई।^१ हेमचन्द्र का यह तर्क यहाँ एक ओर बीडनक रस की पुनकता की पुष्टि करता जान पड़ता है वहीं उससे यह भी प्रतीत होता है कि यदि भवानक रस की पुनक रस मान लिया जाय तो बीडनक को अलग मानने की आवश्यकता न रहेगी। हमारा विचार है कि बीडा भवानक से लेकर श्रृंगार तक व्याप्त है अतएव इसे केवल भवानक में सीमित कर देना भी उचित न होगा। दूसरे, बीडा के विनाश यात्रि पर विचार करें तो यह या तो श्रृंगार रस का रूप उपस्थित करेंगे या भवानक का। बीडा स्वयं कोई निरपेक्ष रस नहीं हो सकता। उसमें स्थायी होने की भी शक्ति नहीं है। अतः ने इसी कारण इसे संचारियों में स्थान दिया है जो उचित ही है।

डॉ० रामबल ने हरिपाल नामक किसी लेखक के अप्रकाशित ग्रन्थ 'संकीर्ण सुभाकर' के आधार पर तीन नये रसों—ब्राह्म सम्मोष तथा विप्रसन्न—का उल्लेख किया है। हरिपाल द्वारा प्रस्तुत सम्मोष

ब्राह्म प्रशान्त तथा तथा विप्रसन्न का विचार हम अस्वीकार कर चुके हैं।

माया रस यहाँ ब्राह्म रस का विचार किया जायगा। इस रस को लेखक ब्राह्म रस है पुनक रस मानता है। यह

ब्राह्म का स्थायी भाव निर्बल तथा ब्राह्म रस का स्थायी भावम् मानते हैं।^२

वैतल्यो बीडनको हातो कमुली पल्लो व । न धौक र पृ १४ ।

१ बीडनपि लज्जामुत्पादयति लज्जनीयवस्तुदशानादिप्रमथो मनोव्यतीकृतादि स्वल्पो बीडनकः । अथ स्वाने भवानकल्लप्रामादिवस्तुदर्शनादिप्रमथः भवानको रसो पश्यतेऽप्यथ । स विह रीडरसतत्तरनामविस्मयान् पुनक मोक्षः ।

बाही पृ १४१ ।

२ धान्ती कलुमिय पञ्चाह् बालतस्याक्यस्ततः परम् ।

लज्जोपो विप्रसन्न- स्वाह् रसास्तवेते ज्योदयः ॥ न धौक र पृ २२ ।

३ निर्बलवत् लज्जान्व- प्रीतीरत्यरती तथा ।

प्रत्येक स्थायिनी भावाः कमल प्रत्येकनीरिता । बाही ।

छान्त तथा बाह्य में कबल निरपेक्षा-अनिरपेक्षा का अन्तर है—छान्त अनिरपेक्षा है और बाह्य निरपेक्षा बाह्य सर्वप्रपञ्चोत्तीर्ण रस है। वह छान्त का सम्बन्ध इहलोक तक मानते हैं, मोक्ष से उनका सम्बन्ध उन्हें स्वीकार नहीं है। लौकिक पदार्थ के प्रति प्रीतिशीलता की सिद्धि के साथ मोक्ष-कामना ही बाह्य का मुख्य लक्षण प्रतीय होता है। किन्तु हरिप्रियान्न स्पष्ट विचारों के अभाव में छान्त का विवरण नहीं किया जा सकता क्योंकि छान्त की सिद्धि के लिए भी विद्वानों ने यही लक्षण बताए हैं और मोक्ष ही उनका प्रीतिपूर्ण लक्षण माना है। अविनयबुद्ध ने जो उसे परमोत्कृष्ट मान लिया है उसका भी यही कारण है कि वह मोक्ष की प्राप्ति का साधक है। तात्पर्य यह कि बाह्य नामक लक्ष्य रस की कल्पना में कोई छान्त नहीं है।

बाह्य के अभाव ही अनुयोगद्वारा मूढ बाह्य विद्या तथा 'प्रसन्न' रस की महत्त्वपूर्ण नहीं है। उसमें घटने वाले निर्विषयक अधिवाग्विदादि लक्षण छान्त रस के भी लक्षण होते हैं। बिना इन लक्षणों के छान्त की स्थिति ही सम्भव नहीं है। अतएव इस रस का उसीमें अन्तर्भाव मान लेना चाहिए। वह उससे पृथक् नहीं है।

बानुरस में माया रस की कभीन कल्पना प्रवृत्ति तथा निवृत्ति को आधार मानकर की है। वे उनका स्थायी भाव विषया ज्ञान मानते हैं। सांसारिक ज्ञान अथवा अर्थार्थ उनके विभाव हैं तथा अनुभाव है मूढ लक्षण विषय एवं माया इत्यादि।^१ बानुरस में इस रस की कल्पना छान्त रस की कल्पना व लक्ष्मण में की है। यदि निवृत्तिविरागदा छान्त रस की स्वीकार किया जा सकता है और ज्ञान जनि एतदमादि उनके आधार मान जा सकते हैं तो ज्ञान-बोधादि के आधार पर उदयन प्रियविराग की छान्त व लक्ष्मण ज्ञान अथवा छान्त ज्ञान के लक्षण मायात्मक व स्थायी क्यों न मान लिया जाय ? परन्तु एत-ज्ञान सर्वत्र बाह्य है बाह्य नाम रस सर्वप्रपञ्चोत्तीर्णरस^२। किन्तु विपरीत लक्ष्यार्थ सर्वत्र प्रतीयता^३ न छान्त व पृ ३६।

८ प्रसन्नानि बोधादिनिमित्तोत्पन्नरसितो अवाप्येतेन छान्तः । परमोदय-
पदार्थादिभिरनुपलभितः उदात्तप्रवृत्तिना प्रसन्नो रस इत्यर्थं विनोदः ।
तथा
पृ ३८।

निर्विषयक लक्षणात्मकत्वको व प्रसन्नानामेव ।

अविचारतया स रसः प्रसन्न इति ज्ञानम् ॥ पृ ३८।

१ लक्ष्मण-पृ ३६१।

रस की धारारभूमि जात होता है। मानुरस की विविधता यह भी है कि उन्होंने समस्त धर्म स्थायी मार्गों को इस रस का संचारी माय मान लिया है जो विषय के समान घले और किसी हो जाते हैं। मन्थारमरस्य बन्धु के प्रकट ने मानुरस का ही अनुसरण करके प्रकृतिपरक मायारस तथा मित्रुतिपरक धान्य रस का वर्णन किया है। किन्तु हमें इस प्रकार मनीष रस के रूप में यह रस प्राप्त प्रतीत नहीं होता। कारण यह है कि माया रस के धर्मवर्तित जिस किसी भी रस का वर्णन किया जायगा वह विविध रूप से पूर्वोक्त समस्त रसों में से किसी-न-किसी एक के क्षेत्र में आ पड़ेगा। माया प्रकृतिपरामख है और प्रकृति सांसारिक विषय-वस्तु के प्रति होती है। इसका परिणाम ही काम-क्रीडादि रूपों में प्रकट होता है। अतः यह रस भी मित्रा-बुद्धाकर इन्हीं रसों की समष्टि है। परन्तु समष्टि के एकत्व की-ही स्थिति यहाँ नहीं मानी जा सकती क्योंकि विभिन्न भिन्न स्थितियों से जन्म-भिन्न वस्तुओं के आचार पर ठगिनी माया भिन्न आकार-वकार प्रकट करती जिससे कभी प्रकार के माय का उद्घोषण होता। इस प्रकार धर्मक पुनरुत्पत्ति की ही योजना करनी होती। दूसरी बात यह है कि माया रस नाम स्वयं भ्रामक है क्योंकि जो व्यक्ति वह समझेगा कि यह माया है वह उस स्थिति के स व विल-निरास कर सकेगा। साथ ही यह है कि हर प्रकार से माया रस कोई पुनरुत्पत्ति करने वाला रस तरीकार नहीं किया जा सकता। इस समय व में विरहीव मन्थारस्य के समान यह कहना कि रस निरय धान्यस्वल्प तथा बह्मस्वल्प होता है, जबकि मिथ्याज्ञान पर आधारित माया पुनरुत्पत्ति और विनाश घोल होती है धर्मक रस नहीं कहना सकती बहुत महत्वपूर्ण नहीं है क्योंकि मन्थारस्य सभी रस माया के ही नामा भेद हैं। अतएव केवल उपरिस्थित रस का ही सहारा लिया जा सकता है।

मताही नेरुह कवि धनिन तथा जो आचरेष्टर ने कथया इन दो मनीष रसों का वर्णन किया है। इन दोनों की स्वीकृति जो संभव नहीं है। यह छंद १ रसतरंगिणी पृ १५१।

२ अर्धेह विरस्य —मायाया धनाशिरयेन धर्मधरान् रसतरासम्भव । रसास्तु सर्वे जन्मा एव । कर्षं वा कचयेन् मिथ्याज्ञानादि मायाया कारणादिति शास्त्र विवृत्त्यान् । यद्युपानु धर्मकारिकायां नते रसो मित्य धान्यकम् । यद्योपच बह्म रसकारणेन मायाया रसतरासम्भव । आय हि पुनया विनाशमानितो बह्मजिन्वेतिरिक्तः । काव्य विनाश से न रस रस उद्घुष्ट पृ १५१।

३ रसाही का मेल धान्यधना वर्ण २ चक्र ३।

प्रसोम तथा
अन्ति रम्य

हृदि घाव के युग में अमि की बेगना सर्वस्वानी होती
जा रही है बिम्बु अमि हमारा सहजान माव नहीं
है । यह स्वभाव ही सचता है बिम्बु यह अमि-माव

ही है और स्वभाव तथा स्वामी माव दोनों एक नहीं हैं । अमि में अमि
प्रमः स्वामी प्रसोम प्राप्त होता है । किसी की नीचता अवाचता अमय स्वार्थ
अमय अमि को देखकर सभी सज्जनों के मन में प्रसोम उत्पन्न होता है । यह
एक महान् व्यापार है । बिम्बु इसे भी हम समझ में स्वीकार्य नहीं मानते । कारण
यह है कि हमका अमि-माव रीझ रम में हो सकता है । रीझ रम का सम्बन्ध
मरतादि में राक्षसी कृति से माना है इसमें संदेह नहीं । बिम्बु, हम व्यापार
पर प्रसोम को पुनः मानने की आवश्यकता नहीं । हमारे विचार में मरतादि में
रीझ के वास्तविक दार्शनिक स्वभाव का ही व्याख्यान किया है, तथापि रीझ का
स्वाधी शोध को प्रकार से उत्पन्न हो सकता है । शोध राक्षसी कृति के कारण
मनुष्यादि के व्यापार पर भी उत्पन्न होता है और किसी को वृष्ट पड़वाने
हुए देखकर उस वृष्ट के प्रति भी होता है । दोनों में बड़ा अन्तर है । एक स्वार्थ
सम्बन्ध पर व्यापारित है और दूसरा परीक्षा-कृति पर । एक का कारण सम
है और दूसरे का कारण सत्य । अतः एक ही शोध के मुरम्मा में विचार करने
पर दो भेद प्रतीत होते हैं । १. अमय शोध तथा २. सम्यक अमि शोध ।
तत्पर्य यह है कि यदि किसी पर होने अमय की देखकर अमय किसी की
अमय अमि को पुनः शोध उत्पन्न होता है जिसे अमय प्रसोम बनना चाहें
तो भी उन रीझ रम में ही रहेंगे । और यदि लेने अमय की देखकर हमारे मन में एक
को एक देने तथा दूसरे को बचाने की बात स्वभाव उत्पन्न होती है तो उसे
सच्ची मावा-स्वा-माव कहेंगे । अतः प्रसोम रम को पुनः रम मानने में कोई
मुक्ति काम नहीं देती । एक बात और है जो शोध के समान प्रसोम को हम
और में है । अमि-माव करने के पक्ष में भी ही है । और रम का स्वाधी शोध
हमारा है जो प्रसोम के रहते नहीं । अमय । अमय देने पर प्रतीत होता कि
और रम की शक्ति शोध का अमयता के कारण ही निरस्त होती है । जो
शोध का अमय है कि प्रसोम का और रम को हमारा पुनः मरी मानना
चाहिए कि शोध का हिमा हो जानी है और प्रसोम के देना मरी हाता अमि-
की व स्वाधी शोध अमि में हिमा नहीं होती मरी मरी बिम्बु अमि-माव में
उ माव भी शोध का अमि रहती है अमयता तथा शोध मरी । जो
प्रसोम व अमय अमय है । यदि प्रसोम देवन विचक्षण व करने है अमि-माव
१. अमय २. १२३ १२४ ।

करने की चिन्ता के रूप में है। जो उसे संचारीमान कहना समझ ब्रतोंत हुआ।
 और यदि नहीं प्रकट होकर प्रतिकार करा बैठती है। तो उसे रीढ़ के अन्तर्गत
 कोप का एक रूप मान लिया जायगा। और के साथ जिस उत्साह का अनिवार्य
 सम्बन्ध है वह प्रलोभ की व्याप में समझ नहीं है। जो जोय ने जिन 'एबर'
 'एनोयेंड' 'एनूरी' तथा 'इरिटेशन' परस्परार्थों का और से सम्बन्ध बनाया है
 वह भी और से उनको सम्बन्धित नहीं जितनी कि रीढ़ से है। अतः हर प्रकार
 से इसे रीढ़ के अन्तर्गत मानना ही अनुकूल होया। प्रलोभ की व्यञ्जना समुदाय
 तथा समर्थ शक्ति भी हो सकती है। अतएव इसे भी महीन रसों में परिवर्तित
 नहीं किया जा सकता।

प्रसिद्ध विद्वान् श्री काका कासेयकर ने 'रसों का संस्कार' शीर्षक से एक
 लेख लिखकर एक महीन 'प्रेम रस' की कहना की है और शृंगार को उसका
 आत्मस्वरूप माना है। वे कहते हैं कि "नृत्ति की
 प्रेम तथा विपाद रस रचना ही कुछ ऐसी है कि काम-वृत्ति का आरम्भ प्रेम
 प्रेम धर्मात् वाचना से होता है। लेकिन काम धर्म
 धर्म के पक्ष में जाने तो वह विमुक्त प्रेम में परिवर्तित हो जाता है। विमुक्त प्रेम में
 काम विमोहन केवा और आत्म-बलिदान की प्रवृत्ति रहती है। काम विचार
 है, पर प्रेम की कोई विचार नहीं कहना क्योंकि उसके बोधे हृदय-धर्म की
 उदात्तता रहती है। यहाँ अहि-धर्म या आत्म-धर्म को भी धर्म नहीं कहता। मेरा
 मतलब है आत्मा के विभावानुसार प्रकट हुए हृदय-धर्म से।

"शृंगार आरम्भ में जोय प्रवृत्ति होता है पर हृदय-धर्म की साधनिक
 क्रिया से वह भावना-प्रधान बन जाता है। वह रसात्मक और परिणति ही काम
 और काम का विषय हो सकती है। इसे हम 'प्रेम रस' कह सकते हैं।"

काका साहब ने पूर्व संस्कृत-विचारकों के मध्य भी इस विषय पर विचार
 उल्लिखित किये गए हैं। जिन कर्णधूर बोधार्थों ने स्पष्टतः आत्मस्य जति
 १ सा हि नृ ११२ ११३।

२ अथ विचारः स्थायीः । न जोयपरिणतः । आत्मस्वरूपमभ्योपयम् । उहीन
 मध्योपयम् अलपरिणतः अनुभावे विविध्य निर्बन्धनाभावः । अविचारी
 कर्णधूरव्यादिः । वरीशः श्री कृष्णरायणोः, सामाजिकार्थी प्रवृत्तिः । अतः
 रस धर्म रसा अन्तर्धर्ममयीव नहीयामैव प्रवृत्तिः । अयम् प्रवृत्तिः
 शृंगारोद्भूतिविधि विविधः तथा च—

उन्मत्तमि निमत्तमि प्रेममत्तमत्तमम् ।

नये रसात्त तत्तत्त इव विचारीः॥ अ श्री पृ १४८-४९

चाहे रसों को मानने के साथ-साथ प्रेम रस की भी स्थापना की है। बाबा साहब के समान घोस्वामी भी प्रेम को धँसी रस स्वीकार करते हैं और भूवागारि को धँस रस के रूप में मानते हैं। उन्होंने कहा है कि प्रेम रस घण्टर रस-भावर है, जिसमें घण्ट सजी रस माव तरंग के मध्य उमगजन वा निमगजन करते रहते हैं। उनका विचार है कि इन न का स्थायी बित्तद्ध है जो समयनिष्ठ (राधा-हृष्यनिष्ठ) है। दोनों एक-दूसरे के लिए घालम्ब है। घम्योग्य मुण ही उदीपन है। भगि धीमुखवारि व्यभिचारी भाव है और राधाहृष्य-नन्दन के बहु परोक्ष तथा भावाधिक सम्बन्ध में प्रत्यक्ष माना जाता है। इसीमें मधस्त रसों का घम्यार्ज हो जाता है। शास्त्रीय विधान को देखने में हम प्रकार के घम्यार्ज करके बाने प्रयत्नों की एक घमन ही कहा है। इसी प्रकार प्रेम रस की कल्पना भी है। हम रस की कल्पना भी व्यापक मानवीय एवता की स्थापना के आधार पर की गई है किन्तु हम प्रकार यदि मानने लगे तो हम केवल राधा-भूवागारि ईत रिक्ति तक ही रह जायेंगे और तब केवल दो ही रस मिश्र होते। इसी प्रकार की कल्पना के कारण 'विषाद रस' की कल्पना का भी जन्म हुआ है। रस विवेचन के समय हम व्यक्तिव दृष्टि की घण्टा व्यावहारिक दृष्टि का महारा घबिध लेना चाहिए। उन दृष्टि में देखें तो मानवीय एवता की स्थापना करने वाले साहित्य का भी घामन हमें विवेचन-महति में ही मिलता दिखाई देता। हम जीवन की घटित परिस्थितियों का अनुभव बचक और मूलम रूप में करते हैं घनएव किसी घण्टर रस का महत्व उठता नहीं है किन्तु जिस व्यवहारों पर उठे हुए रसों का। हम जिस भावों व रूप में ही घाबारा करते हैं भले ही उनका परिणाम मानवीय एवता ही हो।

बाबा बालेनकर के अनुसार रसों का उदीपन मानवीय है। गुनार को वह नाम पर घाबुन होने के कारण भीत मानते हैं। ईशरस का महत्व उनके विचार में लट-बुन घाबना में है और उनका परिणाम होता है घाम-निवाम वा लट-मन। घरत में गुनार उदात्त देवामक कहा है। वे अपने घामन की ही प्रमुख मानते हैं गुनार में एकादिता महत् नहीं है। जिस प्रकार घमोद भावना के साथ-साथ इतना-न-भावना को किसी भीता महत् भावना है उसी प्रकार गुनार का वह किबुन भाव जो न हू वा घाह घारत है जो घामन लीन नहीं है। वह घात हुबही है कि हमके दिग्गज मन्त्र रूप का घामन-मह विषय निरलीन हो। घामुदना उदात्त व ने घानी एवता का लट नहीं किन्तु गुनार के उदात्त रूप का विषय घमोद घाबना लीन की निर घन नहीं है। वह घावने का घामन-मह नहीं है कि इसी अनुद भाव पर घामन

वैष्णव कवियों के अन्तर्गत छन्द सङ्ग्रह को किस प्रकार मोह लेते हैं और कामुष्य को पास भी नहीं फटकने देते। कामुष्य तो बहुत-कुछ सङ्ग्रह की अपनी मानसिक व्यवस्था पर भी निर्भर करता है। अतएव केवल काम्य पर इस प्रकार का बोधोद्योग बहुत संगत नहीं जान पड़ता। इस दृष्टि से श्रुमार की आवश्यकता तो बनी ही रहती है। प्रेम भी बहुविध होकर भिन्न नामों से उपस्थित हुआ करता है। एक-मात्र 'बसुर्बस कुटुम्बकम्' की भावना की स्पष्ट प्रतीति तो काम्य से नहीं होती न उसका वह अभिवार्य लक्षण ही है। साहित्य में इस प्रकार का पूर्ण सुविचार प्रवर्धित करना कठिन है।

इसी प्रकार हिन्दी के प्रसिद्ध उपन्यासकार भिन्नक भी इसाचन्द्र बोधी से अपनी धीर से एक नवीन 'विपाद' नामक रस की कल्पना को जन्म दिया है। धीर उसे सभी काव्यों में व्याप्त मुखरस के रूप में खोज निकाला है। सदा के समस्त उत्तम काव्यों में उन्हें विपाद रस ही रमा हुआ दिखाई देता है। बोधी भी लिखते हैं 'विपाद रस अलंकार सार के करण रस से अभिव्यक्त नहीं हुआ है' बल्कि कण रस ही इस महारस का एक संघ है। जब कवि प्रतिविन के मुख-बुद्ध का तथा महत्वाकांक्षाओं की पूर्ति में मनुष्य को पद-पद पर प्राप्त होने वाली बाधाओं का विश्व संकित करने बैठता है, तब उस विश्व कर्म से जो रस उद्भूत होता है वही विपाद रस है।^१

बोधीजी की यह कल्पना हमारे विचार से मानुष्य की माया रस की कल्पना अथवा काका कालेलकर महोदय की प्रेम-रस की कल्पना के समान है और उनकी उक्ति की तुलना पंगवी की निम्न अतिव्याप्तिमुक्त पंक्तियों से सहज ही की जा सकती है कि

विषोपी होया पहुँचा कवि
छाह से उपबा होया गान ।
उमड़कर छाँकों से कुपचाप
बही होबी कविता धनवान ॥

किन्तु, जिस प्रकार पंगवी का कथन सभी कवियों के लिए सभी काव्यों में निरवयव ही सत्य नहीं है उसी प्रकार बोधीजी की कल्पना भी सत्य नहीं है। कण रस के अन्तर्गत केवल मृत्यु ही नहीं बलिष्ठ होती अथिनु हृद-नाथ के अन्तर्गत स्पष्ट विषय-नाथ वच कहे तथा बुलानुपूर्ति को भी स्वीकार किया गया है। अतः कण को यदि इस व्यापक रूप में देखा जाय तो विचार

अन्य नायिकाएँ तथा बहिरण आदि नायक इस रस के प्राप्त्यजन विभाव बनया चम्पन भ्रमर आदि उद्दीपन विभाव धनुरानुपूर्य अकुटि भंग तथा कटाक्ष आदि धनुमात्र एवं उद्यता मरण प्राप्त्य तथा पुष्पसा के अतिरिक्त अन्य निर्बेदादि इसके संचारी भाव होते हैं। इसका स्थायी भाव रति है और देवता स्वयं मयमान् विध्यु हैं। बर्तुं वयाम् है।

मुख्यतः नामक-नायिका के सम्बन्धों की कल्पना करके इनका संयोग और वियोग अथवा सम्बोध तथा विप्रसन्न नामक भेदों में विभाजन किया गया है। साहित्यिक क्षेत्र में इसी वर्णन के श्रेयोपभेदों का भेद-वर्णन वर्णन किया जाता है। इन भेदों के अतिरिक्त अनुवर्ण के आधार पर भी इसका वर्गीकरण किया गया है किन्तु उसका प्रचलन नहीं बीच पड़ता।

नायक-नायिका के परस्पर अनुकूल वर्णन स्पर्शन तथा आसिक्त्यादि व्यवहार को संयोग कहते हैं। अहिर्निग्रय-संयोग ही संयोग के नाम से वर्ण्य है किन्तु गूंगार के अन्तर्गत इसका तभी ग्रहण होता है जब यह अम्योग्य तथा अनुकूल रूप में उपस्थित किया जाता है। बलात्कार के समान अनुचित संयोग का वर्णन अथवा किसी एक की ओर से रति का अधिक अथवा शून्य प्रदर्शन संयोग गूंगार का उदाहरण न बनकर केवल गूंगार रसाभास का प्रदर्शक बना रह जाता है।^१ इसके विपरीत पक्षेन्द्रियों के सम्बन्धाभाव को वियोग गूंगार कहते हैं।^२ पक्षेन्द्रिय-सम्बन्धाभाव का अविप्राय केवल समापन अभाव नहीं है। अपितु उससे वर्णन आदि समानम विरहित स्थिति की भी सूचना मिलती है। अतएव विप्रसन्न केवल समापन अभाव की दशा नहीं है। बरिक् वह अस्मि ननाभाव की दशा है।

पारम्परिकी प्रकाशन तथा स्तर भेद के विचार से संयोग के कई भेदों १ तत्र वर्णनस्पर्शनसंलापादिमिरितैतरमनुभूयमानं गुणं परस्पर संयोगेनोत्तमभाव धामन्यो वा संयोगः। संयोगो अहिर्निग्रयसम्बन्धः।

र त नृ १२४।

२ पुनो परस्परं वरिपूर्य प्रबोद्ध सम्बन्धम्युल्लरतिभावो वा गूंगारः। पुनो रेकत्र जनोदरस्य रतेर्वाविकये म्युनतायां अतिरेके वा वरिपूर्यैरभावात् रता भासतवमिति। वही।

३ पुनोरम्योन्धं नुतिनामं पक्षेन्द्रियाणां सम्बन्धाभावाभीष्टायाश्चिर्वा विप्रसन्नः। र त नृ १३६।

का वर्तुन किया गया है। यह भेद संयोग की व्यापक स्थितियों को देखन हुए छोटे तौर पर समझने के लिए ही स्वीकार किये गए संयोग शृंगार के भेद सप्त हैं। धारम्यभित्त नहीं माने जा सकते। वस्तुतः संयोग की व्यस्तित घटस्थाधों के कारण हमके भेद भी घटलेय हैं। धारम्यकर्ता के बिचार में इसके नायकारण तथा नायिका रण्य प्रकाशन के बिचार में प्रकाश घोर प्रचक्ष्म घनवा स्पष्ट घोर नुत एवं स्तर भेद के बिचार से लक्षित नकीर्ण मन्मथनर तथा लघुद्विमान नामक भेद किये गए हैं।

धारम्यकर्ता के बिचार से किये गए पूर्वोक्त दो भेदों में हम उभयारण्य एक घोर भेद जोड़ना चाहते हैं जिसका उदयोप ऐसै स्वर्णों पर किया जा सकता है, जहाँ निम्न सन्दर्भ की भाँति धारम्यकर्ता का निश्चिन भेद न मिलता है।

होऊ जने होऊ के घनूप कप निरस्त
बाबत नहूँ न लवि-लावर को घोर हैं।
'विमलात्मनि केनि के वनानि के विमलात्मि लों
होऊ जने होऊ के चित्तन के घोर हैं॥
होऊ जने सग्न नुतनानि मुखा वरनन
होऊ जने छके घोर नर नहूँ घोर हैं।
सीताजी के मैन रामचन्द्र के कबोर जने
राम-मैन सीता-मुलचन्द्र के कबोर हैं॥

भीमरघुनाचार्य में संयोग तथा वियोग शृंगार के स्वकीया तथा वरकीया नायिका-व्यवस्था में स्पष्ट तथा गत मान्य हो हो भेद जाने है। स्वकीया के प्रति व्यवहार उनक इ हा किया गया प्रेम मन्त्री की आनकारी की बात है। उन वह स्पष्ट है किन्तु वरकीया से नुत प्रेम ही सम्भव हो सकता है या होता है इन बिचार में वह नुत पहुँचाया है। मुश्किल मुश्किल के नम विषय होने पर यह भी घाट प्रचार का हो जाता है।

आचार्य केसव में विषयन विद्या तथा व्यंग्यरम मन्त्री की आनकारी तथा न मिलन करने वाले शृंगार का प्रचक्ष्म तथा विवेक नर धारने धारने चित्त में जानने है उन प्रमाण शृंगार की मन्त्रा दी है।^१ वस्तुतः न जो स्वकीया पर कीया व व्यापार पर विद्या जाने वाला भेद ही उचित मान सकता है घोर न केदार-नृप भेद ही। वरकीया प्रेम भी लईव दिया नहीं रहता, व्यवस्था [पृ. १ ता ता ४१६६।

२ र वि पृ ११०

मान के वर्णन की आवश्यकता ही न होती। इसी प्रकार प्रीति स्वकीया का प्रेम सभी पर प्रकट होता है उसे विशास की आवश्यकता नहीं रहती यद्यपि केवल-रूप में ही पूर्णतया स्थिर प्रेम के रूप में ग्रहण नहीं किया जा सकता। इस प्रकार के प्रेम-वर्णन का कोई विशेष महत्त्व नहीं मान पड़ता।

स्तर प्रेम से शृंगार प्रेम का उल्लेख शिगमूपास ने किया है। सारवातन्त्र्य की भी ये प्रेम मान्य हैं।^१ क्षीन-संकोच के कारण लज्जादि उपचारों से अपने मनोभावों की अभिव्यक्ति सक्षिप्त किसी वृत्ति के कारण संकोचविरहित अपने भावों का प्रकाशन संकीर्ण भय वृत्ति अथवा संकोचविरहित भाव प्रकाशन सम्पन्नतर तथा सम्मोह की बार-बार इच्छा का प्रकाशन समृद्धिमान कहलाता है। इन प्रेमों को हम मुग्धा से प्रीति तक की परिवर्तित गाना अवस्थाओं के आधार पर भी स्वीकार कर सकते हैं और किंचित् प्रेम के साथ इन्हें संयोज के सोपान भी कह सकते हैं। हमारे विचार से इनके भी नायक-नायिका के सम्बन्ध से दो-दो प्रेम किये जा सकते हैं। फिर भी नायक-नायिका के विचार से किये जाने वाले इन प्रेमों को महत्त्वपूर्ण नहीं कहा जा सकता क्योंकि शृंगार के सभी प्रेमों के इस दृष्टि से प्रेम बिनाये जा सकते हैं चाहे संयोज-वर्णन हो अथवा विमोप-वर्णन।

विप्रलम्भ शृंगार के प्रेमों के सम्बन्ध में भी पर्याप्त भिन्नता देखने में आती है। चन्द्रमालोकचारवर्षि अभिजाप ईर्ष्या, विरह प्रवास देह-काल प्रामय तथा अवस्थादि प्रेम के विमल करते हैं और फिर भी

विप्रलम्भ के प्रेम उसे अपरिमेय कहते हैं तो मानुषत देहान्तरजनन गुह्यनाम्ना अभिजाप ईर्ष्या घाप समय देव उपद्रव के विचार से घात प्रकार का मानते हैं।^२ काव्यप्रकाशकार यदि अभिजाप ईर्ष्या विरह प्रवास तथा घाप हेतु का मानते हैं तो साहित्यवर्णनकार पूर्वाश्रय प्रवास मान और कदम्बरामक नायक प्रेम उपरिष्ठ करते हैं।^३ वास्तव 'चन्द्रमालोक तथा रमतरंगिणी' में कथित प्रेमों को कारण मान मानकर प्रवास आदि मुक्त प्रेम के अन्तर्भूत करने से नाम जल जायगा अतः इन नामों के ऊपर से गड़गड़ दृष्टिभ्रम से बचने की आवश्यकता नहीं। धारणों में भी

१ र नु र् २११ २१२ । आ प्र ५ २७ ।

२ 'चन्द्रमालोक पृ २१७ ।

३ र न ५ ११२ ।

४ का प्र ।

५ ना र श्रु ।

नई विस्तृत जगहों से सामान्य पाठक की जानकारी को ध्यान में रखकर हम यहाँ इन भेदों के सूक्ष्म वर्णन से बचकर केवल कुछ मुख्य बातों की ओर ध्यान आकर्षित करना चाहते हैं। नवेन के लिए विग्रहण के भेदों को निम्न रूप में प्रस्तुत किये गये हैं।

१ पूर्वाश्रय { १ } अथवा श्रुत-अथवा
 { २ } दर्शन प्रत्यक्ष विषय स्वयं हृदयगत।

२ मान — (१) प्रत्यक्षमान नामकयत् नायिकायत् उभयगत।
 (२) ईर्ष्या या मोहेनक मान केवल नायिकायत् ॥

लघु मध्यम यध्यम

विग्रहण
 गृह्यते —

३ प्रधान — (१) वार्यज- वास्यप्रधान
 तस्यप्रधान
 यत्रप्रधान

(२) शाय- सादृश्य
 ईक्य

(३) लघुप्रधान- उन्माद वायु रित्य वाग
 वरक्य आदि जग

४ अर्थ

१ विरह हेतुक

इस भेदों का भी कुछ विचार करने में पड़ेगा। उदाहरण के लिये हम यहाँ दो ही भेदों की ओर ध्यान आकर्षित कर रहे हैं। उदाहरण के लिये विग्रहण नामक द्विती में लक्ष्य है 'मनस उन्माद' के रूप विनाश में पड़ना है। शीत-यवना वर-यवना मर-यवना तथा बुद्धि-यवना नामक चतुर्विध भेदों १ विरह विरहण ॥ विरह हेतुक हवाता लक्ष 'मनोमन विरह' मान ४३ लम्बा ४ ।

सिगमूराम इसे स्पष्ट रूप से वर्तमान प्रवास का ही उदाहरण मानते हैं।^१ कारण यह है कि वही प्रिय जाने की उद्यत दिखाना गया है। भविष्य का ज्ञान जाने वाला नहीं है। वही कहें।

यामौति प्रियपुष्पाद्या प्रियायाः कण्ठवर्मणि ।

बभौ बोधितपोरासिम् पुरी निस्तरले रणः ॥

संयोग तथा विप्रसम्भ के प्रतिरिक्त शृंगार के दो प्रकार के चंद्र धीरे किये गए हैं। एक का सम्बन्ध अभिनय से है धीरे बूढ़े का कमप्राप्ति से।

प्रथम के अन्तर्गत बाह्य नैपथ्य तथा अन्तरात्मक मानक

त्रिविध शृंगार तीन चंद्र होते हैं धीरे बूढ़े के अन्तर्गत चतुर्वर्ग के आधार पर चर्म चर्म काम तथा मोह मानक चार

चंद्र ।

सारसाधन्य है अभिनयामित्त श्रेष्ठों को समझाते हुए कहा है कि “माधवर्ग रह्य संयुक्त मधुर चर्म पेशन सुकृत शृंगार बाधित होता है। वस्त्र चर्म राग माना आदि से मुक्त धीरे तथा धीरे-सम्बन्ध श्रेष्ठों से प्रकट होने वाला शृंगार आंगिक तथा अन्तर्मुख सीतल पुष्पन बूढ़े का माना केनि एवं नादि उपचार तथा संकीर्ण आदि के सहारे प्रदर्शित शृंगार को श्रियस्तक कहते हैं। माधुवर्ग के रसानुरूप धामाय श्लोक बाध या पर-माधवमी माना अर्धकारमुक्त वाली को बाधित बताया है। कर्म रूप वय आदि ऐश्वर्य का अनुवर्तन करने वाली वस्तुमी या माना माधुवर्ग तथा वस्त्र आदि बाधित करने से नैपथ्य बाध या आंगिक शृंगार की दृष्टि होती है धीरे रूप धीरे मानव श्रेष्ठ श्रेष्ठ आदि अनुसुक्त शृंगार स्वाभाविक कहलाता है। वही माधव में प्रत्यक्षीय होता है।^२ इसे श्रियस्तक भी कह सकते हैं। ध्यान है ऐश्वर्य से यह स्पष्ट हो जाता है कि इनका सम्बन्ध नाद-शब्दों से अधिक है धीरे से आंगिक वयाओं के बाध-प्रवाचन-मान है धीरे अनुभावों के अन्तर्गत जाने हैं।

इसी प्रकार चर्मवर्ग वय-निश्चय आदि के वासन के कारण धारविक अभिन तथा श्रियकर वय की अनेक प्रकार के प्रतीति चर्म-मान है श्रिये धारवा तनय मान शृंगार भी कहते हैं।^३ चर्म शृंगार वा चर्मों में उपरिक्त होता है।

१ र गु इनाक २१७ के उदाहरणवत्त्व ।

२ भा म गु १४ ।

३ म धा र गु १५३ ।

४ भा गा भी ३ १२० तथा भा म गु १५६ ।

इसमें या तो धर्म प्राप्ति बिनाई जाती है अथवा धर्म प्राप्ति के बिचार ॥ स्त्री सुखोपभोग बिनाया जाता है । धारवातनय छली काम को धर्म शृंगार की मजा देते हैं जो धर्मप्राप्ति के कारण विभक्त भोग तथा धारवातनय उत्पन्न करता है ।^१ इस प्रकार वह दोनों कर्षों को एक में मिला देते हैं । काम शृंगार के अन्तर्गत बग्या विमोक्षण रमण आदि का वर्णन आता है ।^२ धारवातनय ने परधारा-धर्म युक्त सुरा-दान मृगया आदि के भोग को इसीमें जीड़कर इसे 'सन्निहित' की संज्ञा दी है । मोक्ष-कामना की वृत्ति ही मोक्ष शृंगार है ।

राजबन्ध-मुलबन्ध तथा दामोदरदुत्त का विचार है कि अपनी पत्नी के प्रति प्रवर्धित शृंगार धर्म शृंगार का रूप धारण कर लेता है उसका सम्बन्ध पारिवर्तिक होता है । इसी प्रकार बलिबा के साथ हमारा सम्बन्ध पारिवर्तिक न वह काम के कारण धर्म का ही शीघ्र रूप उत्पन्न करता है । बन्धुत्व काम-शृंगार की निष्ठि परस्त्री तथा बग्या के सम्बन्ध में होती है । बेरवाओं के साथ धर्म सम्बन्ध होने के कारण वह शृंगार हीन सिद्ध होता है । परकीया का प्रेम का लक्ष्य करना उससे सम्बन्ध स्थापित करना और उसकी स्वीकृति पाना बड़ा ही कष्टनाम्य होने के कारण अल्प में आशङ्कित होता है । दामोदरदुत्त भीन बन्धु हीन तथा धर्म बिनामक इस विषय में एकमत हैं । इसलिए काम शृंगार का वास्तविक महत्त्व हमें ही प्रदान दिया जाना चाहिए ।

भोज भी काम शृंगार को रति-शृंगार का पर्वण्य मानते हैं । उन्होंने अहंकार-शृंगार तथा रति-शृंगार दोनों के में बार भेद किये हैं । 'शृंगार प्रकाश' में १८वें अध्याय के ११वें अध्याय तक अरण में बिलना चुनना अहंकार शृंगार का वर्णन किया गया है । मोक्ष शृंगार के सम्बन्ध में उनका मत विद्वेष अस्तेयमीय है । मोक्ष विनिवाहीन निर्विद्वेष अवस्था है । अतएव भोज मोक्ष प्राप्ति के प्रथम त ही मोक्ष शृंगार की निष्ठि मानते हैं । इनका सम्बन्ध उन्होंने शारीर बर्णयोगी संन्यासी का मुमुक्षु-वृत्त्य में माना है । मुमुक्षु-वृत्त्य और प्रयाग नायक हाता है और अधिक रति ने बिनाहीन उनकी प्रिया नायिका कहानी है । इसी प्रकार धर्म-काम शृंगार का सम्बन्ध एकवर्णीयता बह दृष्टि की उदात्त काम प्राप्ति के है । धर्म-काम अविन की अतिवर्धन की प्राप्ति उदात्त में सम्बन्धित है और उदयन-वैद्य नायक में निर्माई देना है ।

१ भा प्र ३ १३४ ।

२ भा २ १३६ ।

३ भा प्र ५ २३ ।

४ राजबन्ध मोक्ष-प्रकाश ५ ४८६ ३ ।

का उल्लेख किया है। चित्र-दर्शन को उन्होंने वर्णरूप जिस तथा मणि के विचार हैं तीन प्रकार का बताया है और साक्षात् दर्शन के पटाक्षर-दर्शन तथा चमनिकाक्षर दर्शन को मेरु किये हैं। इसी प्रकार रसिकरूपर गोस्वामी ने 'अर्तकारकौस्तुभ' में पूर्वानुराग की नीली कुसुम्य संनिष्ठा नामक तीन अवस्थाओं के साथ 'हारिद्र' नामक एक अन्य अवस्था का वर्णन किया है और उनके टीकाकार का कथन है कि हमें अन्य लोग 'व्यामाराग' कहते हैं। यह सीमा ही नष्ट हो जाता है और योगित भी बही होता। इस प्रकार के अनेक कारणों का सहायक उपादानों को ध्यान में रखकर इन मेरुओं की संख्या बढ़ाई जा सकती है। परन्तु यहाँ हम मान तथा प्रवात विप्रसन्न के मेरुओं के सम्बन्ध में विशेष रूप से ध्यान धारकित करना चाहते हैं। विप्रसन्न के इन दोनों मेरुओं के उप मेरुओं के सम्बन्ध में ही कई परिभाषाओं आदि से पर्याप्त मतभेद का पता चलता है उदाहरणतः मान के लज्ज, मध्यम तथा बुद्ध नामक मेरुओं के केवल मठिपम आदि के लक्षण नहीं मिलते। केशवदास के अनुसार अन्य नारी की और प्रियतम को देखते हुए पाकर प्रबला लक्ष्मी द्वारा नायक की परस्त्री में अनुरक्ति की सूचना पाकर किया जाने वाला मान लज्ज मान कहलाता है। प्रियतम को परस्त्री से बात करते देखकर किया गया मान मध्यम मान तथा योगलक्षण उत्स्वजा-वित प्रबला मोर्माक-वर्धनजन्य मान बुद्ध मान होया।^१ किन्तु मठिराम प्रियतम के मुख से परस्त्री का नाम सुनकर किये जाने वाले मान को मध्यम मान ही मानते हैं। 'रसमोक्ष ह्वारा' तथा 'रसकलिका'^२ के लेखक भी मठिपम के लक्षण का ही अनुकरण करते हैं। कवि हेतु ने एक दोहे में ही इन तीनों को समेटते हुए कहा है कि देखते देखकर किया गया मान लज्ज, नाम-अपलक्षण मान मध्यम तथा मोर्माक-वर्धनजन्य मान बुद्ध कहलाता है।^३ हमारा विचार है कि मेरु का मूल आधार अपराध की वर्तता तथा मान का स्वादिन्य होना चाहिए। बिना ही यन्गीर अपराध होया उठना ही मान भी सीधे और

१ 'अर्तकारकौस्तुभ' पृ. १११।

२ र प्रिया २।१।३।३।

३ 'रसराज' पृ. १८।

४ र मो ह पृ. २८७।

५ 'रसकलिका' पृ. ७८।

६ वति ये रति मिय विगुह लज्ज करे पिया मुख मान।

मध्यम ताको नाम लुनि हरतन ता लज्ज मान॥

'नरवत्' में उद्धृत पृ. १७५।

स्वाधी होया । तीव्र मान कभी क्षण स्वाधी बनकर नहीं रह सकता । इन दृष्टि में दृष्ट-सम्भोग अथवा भोगाङ्ग-द्वय-जन्म मान धर्म प्रकार के मान से अधिक तीव्र तथा स्वाधी होया । प्राप्ताणोपमसिद्धि ही वही मान का कारण है । इसी प्रकार यदसु के जो यद करने हुए हम कह सकते हैं कि यदि प्रियतमा अपने कानों से प्रियतम को परस्त्री से प्रेमान्नाप करते हुए सुन लेती है तो उसका प्रभाव भी प्रत्यक्ष के समान ही तीव्र होया और उस यदस्या में होने वाला मान भी पुन मान होया । किन्तु सभी ध्येया वाली हैं । इन प्रकार की मूचना पाकर किया जाने वाला मान इस प्रकार का न होगा । इस यदस्या में निरुद्ध और विरहास को अनुमान का सहारा लेना पड़या । इसी प्रकार योग्यतम तथा उत्स्वप्नामिष्ठ कारतुजनिष्ठ मान भी मातायु वर्णन के समान प्रभावप्राप्ती न होया साथ ही एकदम अनिश्चित भी न हुआ । अतएव हमें गम्यमान मान कहा जा सकता है । ऐन मधु कल्याणया ।

मान-विप्रसन्न के समान ही प्रभाव विप्रसन्न के सम्बन्ध में भी एकाग्र वाग विचारणीय है । दण्डकप्रकार ने प्रवास की सम्भावना सर्वत्र उद्यनता तथा सग्नता के विचार से जगत् वास्तवप्रवास यच्छप्रवास एवं गतप्रवास नामक भेद उपस्थित किये थे जिन्हें वाची अथवा और भुत यदवा अविध्यन्-वर्तमान एवं भूत प्रवास भी कहा जाता है । इनमें से वर्तमान तथा भूतप्रवास का भेद हिन्दी के एकाग्र भेदक ठीक से नहीं कर सके हैं । उदाहरणतः श्री हरिचंदा चर्मा ने मतिराम के निम्न छन्द को, जो कि बसुन् प्रवास की सग्नता में वाला भूत प्रवास का उदाहरण है, वर्तमान प्रवास का उदाहरण मान लिया है । वर्तमान छन्द में उन्होंने वर्तमान वाग का अर्थ कहल करके ही ऐसा किया है । बसुन् वर्तमान का अर्थ है जो धमी हो ही रहा है जिससे जाने का कठोर रिमाया गया है न कि वह वि प्रवास हो चुका है । 'मतिराम का छन्द इस प्रकार है

पुरवादि की धारिनि जाओ दान की लग मुझा कलराव लगी ।

मतिराम लमोर मय लनिवा दिखी बनिवा कलराव लगी ॥

अन में धलि हूँ दिनि में धमदं कलमा की छन्द छरदल लगी ।

बरेल मे कीउ लीन न जायो कपोल दटा छहराव लगी ।

इसी प्रकार बाबु ललाहरादरी ने भी इसी वाची के कारण वर्तमान प्रवास के निम्न उदाहरण को अविध्यन् प्रवास का उदाहरण मान लिया है । किन्तु

१ २ ३ ४ ५ ६ ।

१ अवरम ५ १ ६ ।

सिधयुगात् इति स्पष्ट रूप से वर्तमान प्रवास का ही उदाहरण मानते हैं।^१ कारण यह है कि यही प्रिय जाने को उचित दिखाया गया है, भविष्यत् काव में जाने वाला नहीं है। श्लोक है

यस्मीति प्रियपुष्पायाः प्रियाया कच्छवर्मनि ।

यस्य जीवितयोरासीत् पुरी निस्तरले रसः ॥

संयोग तथा विप्रलम्भ के प्रतिरिक्त मृगार के दो प्रकार के घेब और किये गए हैं। एक का सम्बन्ध अभिनय से है और दूसरे का फलप्राप्ति से।

प्रथम के अन्तर्गत बाक निपक्ष तथा क्रियात्मक नाटक

त्रिविध मृगार तीन भेद पाते हैं और दूसरे के अन्तर्गत चतुर्विध के आधार पर चर्म अर्थ काय तथा मोक्ष नामक चार

भेद।

सारसाधनय ने अभिनयामित्र नेदों को समझते हुए कहा है कि 'बावर्चम' यह संयुक्त मधुर नर्म पेलन युक्त मृगार नाचिक होता है। वस्त्र प्रसन्न राग माना चाहि है युक्त शरीर तथा जीवन-सम्पन्न अर्थों से प्रकट होने वाला मृगार भागिक तथा वस्तुस्थिति सीतलत बुम्बल बूझण मान होता केति वर नाहि उपचार तथा संयोज चाहि के कहारे प्रसन्न मृगार को क्रियात्मक कहते हैं। मातृमुष्ट ने रसानुक्रम आलाप वलीक वाक्य का पह-पाठ्यमी नामा परिकारकुस्त बाणी को नाचिक बताया है। कर्म रूप वय चाति वैचकाल का अनुवर्तन करने वाली वस्तुओं या माना आभूषण तथा वस्त्र आदि बाध्य करने हैं निपक्ष अथवा भागिक मृगार की सृष्टि होती है और स्व जीवन साक्ष्य स्वैयं वीर्य चाहि गुणकुस्त मृगार स्वाभाविक कहलाता है। गरी नाम्य में प्रवृत्तगीय होता है।^२ इसे क्रियात्मक भी कह सकते हैं। प्यान है देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि इनका सम्बन्ध लाट्य-वर्तनों में अधिक है और ये आन्तरिक वृत्ताओं के बाह्य-प्रकाशन-मात्र हैं और अनुभावों के अन्तर्गत पाते हैं।

इसी प्रकार चर्मवर्चक वृत्त-नियम चाहि के पालन के कारण अत्यधिक प्राप्ति तथा हितकर वस्तु की अनेक प्रकार से प्राप्ति चर्म-काय है जिसे सारसाधनय मोक्ष-मृगार भी कहते हैं।^३ चर्म-मृगार दो चर्मों में उपरिष्ठ होता है।

१ र सु श्लोक २१७ के उदाहरणस्वरूप।

२ भा प्र पृ ६४।

३ न भा १ पृ १४३।

४ भा भा जी १ ७७ तथा भा प्र पृ ६४६।

इसमें या तो धर्म प्राप्ति दिखाई जाती है यथवा धर्म प्राप्ति के विचार हैं। स्त्री सुखोपभोग दिखाया जाता है। चारबातनय धर्मी काम को धर्म शृंगार की संज्ञा देते हैं जो धर्मावाप्ति के कारण विभव भोग तथा सात्त्विक-सुख उत्पन्न करता है। इस प्रकार वह दोनों कर्षों को एक में मिला देते हैं। काम शृंगार के प्रसंगगत नग्नता विमोक्षण रमण आदि का वर्णन आता है।^१ चारबातनय ने चरबात-श्रेयस सुख मुरा-पान मृमया आदि के भोग को इसीमें जोड़कर इसे 'संमिश्र' की संज्ञा दी है। मोक्ष-कामना की नृति ही मोक्ष शृंगार है।

रामचन्द्र-गुणचन्द्र तथा रामोदरसुत का विचार है कि अपनी पत्नी के प्रति प्रवर्धित शृंगार चम-शृंगार का रूप धारण कर लेता है। उसका सम्बन्ध धार्मिक होता है। इसी प्रकार बलिष्ठा के साथ हमारा सम्बन्ध वापसमय न वह माने के कारण धर्म का ही लीला रूप उपरिष्ठ करता है। बल्लुत काम शृंगार की निष्ठि परस्त्री तथा कन्या का सम्बन्ध में होती है। बेरपाछों के साथ धर्म सम्बन्ध होने के कारण वह शृंगारहीन निष्ठ होता है। परस्त्रीया का प्रेम उद लभ्य करना उससे सम्बन्ध स्थापित करना और उसकी स्वीकृति पाना बड़ा ही कष्टमाय्य होने के कारण अन्त में ध्यानप्रदायक होता है। रामोदरसुत भीन कण्ठ हीनित तथा धर्म विचारक इस विषय में एकमत हैं।^२ इसलिए काम शृंगार का वास्तविक महत्त्व हमें ही प्रज्ञान दिया जाना चाहिए।

मोक्ष की काम-शृंगार को रति-शृंगार का पर्याय मानते हैं। उन्होंने अहंकार शृंगार तथा रति शृंगार दोनों के ये चार भेद दिये हैं। 'शृंगार प्रकाश' में १ व अध्याय में २१वें अध्याय तक भारत के विभिन्न कुलना अहंकार शृंगार का वर्णन किया गया है। मोक्ष शृंगार के सम्बन्ध में उनका मत विपरीत रहनेगमनीय है। भारत विजिज्ञाहीन निविनेय व्यवस्था है। अनन्तर मोक्ष मोक्ष प्राप्ति के प्रयत्न में ही मोक्ष-शृंगार की निष्ठि बनने है। इसका सम्बन्ध उन्होंने ज्ञानी वर्चस्वी संन्यासी तथा मुमुक्षु-गृहस्थ में माना है। मुमुक्षु-गृहस्थ और प्रयाण साधक हाश है और वैदिक रीति में विवाहित उसकी प्रिया साधिका कहलाती है। इसी प्रकार धर्म-काम-शृंगार का सम्बन्ध लज्जशीलगी मद् गृहस्थ की उदात्त काम भावना से है। धर्म-काम व्यक्तियों की भीतिवर्धक की प्राप्ति इत्यादि में सम्बन्धित है और उदयन-जैसे साधक में दिखाई देना है।

१ भा टा की २ १३८ ।

२ की ३ १३८ ।

३ भा प्र पृ २३ ।

४ रायचन्द्र मोक्ष प्रकाश पृ ४८६ ३ ।

धिमूरास इसे स्पष्ट रूप से वर्तमान प्रवास का ही उदाहरण मानते हैं।^१ कारण यह है कि वही प्रिय जाने को उद्यत दिखाया गया है, मरिच्यत् काज में जाने वाला नहीं है। वनीक है।

यामीति प्रियपुष्ताया प्रियाया कञ्जवर्त्मनि ।

बन्धो भीवितयोरासीत् पुरो निस्सरते रत्न ॥

संयोग तथा निग्रहस्थ के प्रतिरिक्त शृंगार के दो प्रकार के भेद और किये गए हैं। एक का सम्बन्ध अधिनय है। और दूसरे का कलप्राप्ति है।

प्रथम के अन्तर्गत बाक् नैपथ्य तथा क्रियात्मक नामक

त्रिविध शृंगार तीन भेद पाते हैं और दूसरे के अन्तर्गत चतुर्वर्ग के आचार पर चर्म छर्मे काम तथा मोक्ष नामक चार

भेद।

सारसाधन ने अधिनयवर्धित भेदों को संयोजते हुए कहा है कि 'भाववर्मे रत्नं समुन मधुर नर्म पेजल मुहुर शृंगार बाधिक होता है। वस्त्र छर्मे राम माना आदि से युक्त शरीर तथा मोहन-सम्पन्न रसों से प्रकट होने वाला शृंगार बाधिक तथा वस्तुच्छेद सीतलत बुम्बन धूपरा पाव हुआ कैलि छप-मादि लज्जदार तथा संकीर्ण आदि के सहारे प्रदर्शित शृंगार को क्रियात्मक कहते हैं। मातृवृष्ट ने रसानुसंग आलाप श्लोक बाधक या पर-नात्मसी माना धर्माकारयुक्त बाणी को बाधिक बताया है। कर्म रूप वय बाधि रेषकाल का अनुवर्तन करने वाली वस्तुओं का माना आकृषण तथा वस्त्र आदि कारण करने हैं नैपथ्य अथवा आधिक शृंगार की सृष्टि होती है और रूप मोहन सावध्य स्वेवं वीर्य आदि मुखमुक्त शृंगार स्वाभाविक कहलाता है। वही नाट्य में प्रदर्शनीय होता है। इसे क्रियात्मक भी कह सकते हैं। ध्यान से देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि इसका सम्बन्ध नाट्य प्रदर्शनों से अधिक है और ये प्राकृतिक दृष्टांशों के बाह्य-अकाशम-मान हैं और अनुभावों के अन्तर्गत पाते हैं।

इसी प्रकार चर्मपूर्वक जन-निगम आदि के पालन के कारण धरमधिक प्रार्थित तथा शिथिल वस्तु की धर्मिक प्रकार से प्राप्ति चर्म-काम है जिसे सारसा लय भोग शृंगार भी कहते हैं।^२ छर्मे शृंगार या कर्पोर्म उपरिष्ठ होता है।

१ र म् वनीक २१७ के उदाहरणस्वरूप।

२ भा प्र पृ ६४।

३ म भा २ पृ १२३।

४ भा शा० को २ १७७ तथा भा प्र पृ ६४६।

रहना है। उनके प्रति ग्रीक आधारित विद्वान् धार्मिक का ध्यान नहीं होता बल्कि इसके विपरीत यह सब अधिकाधिक बढ़ते ही हैं। इसी कारण धार्मिकों ने विप्रलम्भ को संयोग के लिए आवश्यक बताया है। रति ही उसका मूल कारण है। जिसके परिणामस्वरूप उसके अन्तर्गत मरण सब की रक्षा पहुँच की जाती है। ऐसी स्थिति में हरिपास द्वारा दिये गए तीनों भेषों का कोई महत्त्व नहीं है। विप्रलम्भ को न तो हरिपास के समान 'अमिम' ही कहा जा सकता है और न अप्रियावह ही। यदि हरिपास मनुष्य तथा पशु पक्षी सबसे शृंगार तथा संयोग नाम से दो भेद करते हैं तो उसी आधार पर उन्हें विप्रलम्भ की भी दो स्थितियाँ स्वीकार करनी चाहियें। हरिपास ने ऐसा नहीं किया। इसके प्रतिरिक्त विप्रलम्भ का स्थायी भाव अरति मान तो करेगा वे उसका वह जिस आधार पर किया जा सकेगा? अप्रियावह यह है कि हरिपास के इस बर्णोकरण ने कई प्रकार की धार्मिक भ्रांतियाँ हैं अतएव हम मन को धान्य नहीं ठहराना जा सकता।

शृंगार के भेद-वर्णन के प्रतिरिक्त पूर्वापुराण के अन्तर्गत जाने वाली नाम रक्षाओं के सम्बन्ध में भी एकाध बात विचारणीय है।
 अम-दशाती हम यही केवल उन्हींका संक्षिप्त रूप में विचार करते हैं।

बुद्ध विचारकों ने अभिलाष विमल अनुसूति पुण गीर्जन उद्देव विचार अमाह ध्यापि अहता तथा मरण नामक दश अक्षरवाची के पूर्व इच्छा तथा अकम्पा को बोध देना उचित समझा है और बुद्ध ने मरण को अप्रत्यानीय मान कर उनके स्थान पर मूर्छा का रचना समझ लिया है। इनके प्रतिरिक्त बुद्ध विचारकों ने इन नामों के स्थान पर अशुद्धी तथा अनन्त स्वभाव निश्चयन अनुमा अशुद्धि अनुमाना अमाह अशुद्धी तथा मरण नाम रखकर अतीतना नाम का प्रयोजन किया है। विष्णुवर्मात्त पुराण 'दशकप' ३ लाहि वर्णित तथा 'प्रतापरान्त' २ तथा 'महावनीकपात्र' ३ में इन नामों का उल्लेख मिलता है।
 १ विदेह विचार के लिए रति (हमारा लेख विष्णुवर्मात्तपुराणपत्र २२ अर्थात् 'अशुद्धा आतिष्ठ अर्थात् ११२३।

२ वि ध पु पु तथा अशुद्ध ३१।

३ 'अशुद्ध' पु १३१।

४ ना इ काण पु १४।

५ अ र पु १४४।

६ ल क पु २१६।

स्वास्थ्य तथा वैभव की हानि न होने तक ही इसको प्राप्ति माना जाता है। इस कारण स्वमित्र के प्रतिरिक्त व्यस्य इसकी स्थिति चिन्तनीय ही नहीं जाननी। काम शृंगार को शोक सभी स्थितियों के प्रति मानते हैं। इसका नामक भीर समित होता है। बर्ष शृंगार मोक्ष-शृंगार का तुल्य रूप है जिसमें चतुर्मुख पत्नी सहित बर्ष-कार्य में प्रवृत्त दिखाई देता है।^१

प्राप्ति की दृष्टि से वहाँ तो शृंगार के चतुर्मुख पर आधारित छत्र पर व्यापक वर्ण में काम और रति पर आधारित होते हुए भी निम्न रस-भूमियों में बाँट दिये हैं। यद्यपि संयोग-वियोग की अनेकानेक स्थितियों में सिमट जाते हैं। मोक्ष शृंगार को सात्वत और भक्ति-रस में समेटा जा सकता है और अन्य वहाँ को शृंगार के अपभेद के रूप में अनेक परिस्थितियों के बीच स्वीकार किया जा सकता है।

यों पादभक्त ने लम्बर शीत रसाव में हरिपाल नामक लेखक के नाम में शृंगार संयोग तथा विप्रलम्भ नामक तीन चित्रों की चर्चा की है। यह लेखक संयोग तथा विप्रलम्भ नामक प्रचलित चित्रों को पद्माक्ष हरिपाल तथा उद्भव-तर्क कहकर त्याग देता है। हरिपाल का विचार है कि कथित शृंगार के भेद शृंगार अनिरुद्ध है और किसी में दिखाई देता है और किसी में नहीं। पशु-पक्षी प्राणि में यह दिखाई ही नहीं देता। संयोग मित्य है और उसका प्राप्ति-भाव से सम्बन्ध है। यतः वह शृंगार ही। निम्न है। इसी प्रकार विप्रलम्भ दुःखकारी और अभिप्राय है किन्तु शृंगार उद्भव तथा सुख माना जाता है, जिसके कारण विप्रलम्भ को शृंगार का संबन्ध नहीं माना जा सकता। उद्भव भी विप्रलम्भ की दुःखारमकता के समर्थक है।^२ इनके स्वाधी भाव भी पृथक् रूप से मानने होने जैसे शृंगार का स्वाधी भाव है प्राप्ति संयोग का रति तथा विप्रलम्भ का धरति।^३

विचार करने से पता चलेगा कि हरिपाल संयोग को साधारण रूप में सर्व-वस्तु-सम्बन्धी मोक्ष या विषय-बोध मानते हैं। हमारे यहाँ शास्त्रों में पशु-पक्षी सम्बन्धी इस स्थिति की उदाहरण के अन्तर्गत रखा गया है। इसी प्रकार विप्रलम्भ दुःखकारक भले ही हो उसका स्वाधी भाव धरति नहीं माना जा सकता क्योंकि ही तरह के कष्ट उठाने पर भी प्रीति का व्यापक अपने प्रिय की ओर ही तथा

१ पादभक्त शीत-रसाव पृ. ४८५-४८६।

२ यों र पृ. १४४-४५।

३ वही पृ. १४५।

४ वही पृ. १४६।

रहना है। उसके प्रति प्रेम प्राप्तित बिदशास यात्रि का सम्भाव नहीं होता। अस्मिन् हमके विपरीत यह सब पब्लिकाधिक बढ़ते ही हैं। इसी कारण पाचार्यों ने बिप्रमन्त्र का संयोग के लिए आवश्यक बताया है। रति ही उसका मूल कारण है जिसके परिणामरूप वस्तुके अस्तित्व मरण तक की वधा ग्रहण की जाती है। ऐसी स्थिति में हरिपाल द्वारा दिये गए लोगों सेवों का कोई महत्त्व नहीं है। बिप्रमन्त्र को न तो हस्तिपाल के समान 'मन्त्रि' ही कहा जा सकता है और न अप्रियावह ही। यदि हरिपाल मनुष्य तथा पशु-पक्षी जहाँ जहाँ तथा संयोग में नाम से हो भेद करते हैं तो उसी आधार पर उन्हें बिप्रमन्त्र की भी हो स्थिति का स्वीकार करनी चाहिए। हरिपाल न ऐसा नहीं किया। इसके अतिरिक्त बिप्रमन्त्र का स्थायी भाव अरति मान तो कदापि ले सकता भव जिस आधार पर दिया जा सकता? अविश्राय यह है कि हरिपाल के इस वर्गीकरण में कई प्रकार की वैचारिक भ्रान्तियाँ हैं अतएव इस मत को मान्य नहीं ठहराया जा सकता।

शृंगार के प्रेक्ष-वर्णन के प्रतिरिचय पूर्वामुरार के प्रसृत्यत प्राप्त वाली नाम
रगाधों के सम्बन्ध में भी एकाग्र बाल विचारणीय है ।

प्रमत्तगणैः हम् यही कबल उगीका सतिष्ठ कप मे विचार करे।^१

बुद्ध विचारकों ने धर्मभाव बिम्बन अनुसूनि बुद्ध शीर्षक ग्रहण किया।
 उपासक ध्यापि कहना तथा भरण नामक दस व्यवहारों के पूर्ण इच्छा तथा
 उत्पत्ति को जाह देना उचित समझा है और बुद्ध ने भरण को व्यवहारों के भाग
 कर इनके स्थान पर भूषण का रचना प्रस्तुत किया है। इनके प्रतिनिधित्व बुद्ध
 विचारकों ने इन नामों के स्थान पर अनुसूनि व अन्यत्र व्यवहार निम्नलिखित अनुसूनि
 द्वारा बुद्ध व्यवहारों के उपासक भूषण तथा भरण नाम व्यवहार प्रयोगों के नाम का
 प्रयोग किया है। बिम्बुचर्मोत्त बुद्धात् 'व्याकरण' ३ भाष्यप्रदीप तथा
 'प्रमाणार्थ' ३ तथा 'भरणवर्णिकप्रमाण' ३ में इन नामों का उल्लेख किया है।
 १. विवेक विचारक के लिए देखा। हमारा मत बिम्बुचर्मोत्तरपुराणप्रसन्न रत्न
 चर्चा 'प्रमाण' नामिक प्रसन्न ११३३।

२ दि प नृ नृ लल्ल लल्लल ३३ ।

१. 'हमकार' पृ. १०१।

४ अ० ३ वाक्ये १० ३४ ।

५ ४ ३ २ १

६ ॥ ५ ॥ ४ ॥ ३ ॥ २ ॥ १ ॥

धीर कहीं कही बर्त्सन भी किया गया है। प्रतापस्त्रीय मे मे बघाएँ बारह कर ही गई है। इसमें स्मरस्य के स्थान पर संकल्प को रखकर प्रताप तथा स्मर नामक दो धर्म्य व्यवस्थाएँ बना दी गई हैं।

इच्छा तथा उत्कण्ठा के विषय में धारदातनय का विचार है कि नेत्र का सुन्दर वस्तु के प्रति आकृष्ट होना तथा मन की निश्चलता का नाम इच्छा है। वही समस्त इन्द्रियाँ सुख-साधन की प्राप्ति की इच्छा का सकल्प प्रवर्तित हैं, वही उत्कण्ठा होती है। इसके अन्तर्गत अस्त-संयोजन-संकल्प प्रेमी के मार्ग का निरन्तर धन-बोझन व्यवसाय प्रतीक्षा अंशम्भानि मनोरंजित मनोरंज चिन्तन वागु मोड़कर हाथों पर कपोल रखना प्रसन्नचरण स्वेद उष्ण निश्वास पद्म-हाथी पारि अनुभाव होते हैं। इच्छा मन का आकर्षण-भाव है उत्कण्ठा आकर्षण के साथ संकल्प के बोध की व्यवस्था है। अभिभाषा संकल्पेच्छा का प्रयत्न रूप है।^१ निश्चय ही इन्हें क्रमिक व्यवस्थाएँ मानकर थोड़े-थोड़े अन्तर के कारण स्वीकार करने में कोई हानि नहीं है। इसी प्रकार मूर्च्छा को भी स्वीकार बिना जा सकता है। यह एक सम्बोधात्मक व्यवस्था है और इसीलिए मर्ममेदक भी है। इसका अभिनय भी मरण से मुक्त है। प्रतापस्त्रीय^२ में वर्णित संकल्प नामक वही उत्कण्ठा के अन्तर्गत ग्रहण की जायगी और प्रताप तथा संस्वर प्रसिद्ध विद्याप तथा वशाधि के नामांतर हैं। इनके प्रतिरिक्त वशाधो को पुरानी मान्य वशाधो का केवल नामांतर मानना चाहिए। परस्पर तुलना करने से यह बात पुष्टतया स्पष्ट हो जायगी।

चतुर्प्रीति मरत के अभिभावक हैं भिन्न नहीं है। मरत ने बताया कि इस व्यवस्था में प्रेमी अपने प्रिय के दर्शनपथ में जाने का प्रयत्न करता है। कभी उस स्थान पर जाता है बिना स्थान से प्रेम का सम्बन्ध होता है। कभी वहाँ से होकर निकलता है और अपने प्रेम को इस रूप में व्यक्त करने का प्रयत्न करता है।

‘रसनायण के लेखक ने चित्र तथा स्वप्नादि-दर्शन को अभिभावक के अन्तर्गत माना है। मरत के वाक्यांक ‘सिद्धति च दर्शनपथे’ से इसी चतुर्प्रीति का संकेत मिलता है। इसी प्रकार मन-प्रीति व्यवसाय-संयोजन चिन्ता का दूसरा नाम प्रीति होता है। मरत के अनुसार चिन्ता का लक्षण है वह विचारना कि किस प्रकार प्रिय मेरा हो जाय व्यवसाय वृत्ति से अपने प्रिय के सम्बन्ध में व्यवसाय अपनी इच्छा

१ भा म पु ८८।

२ भा धा श्री २४।१६४।

३ म व पु १३३।

के सम्बन्ध में विवेचन करना ।^१ इस सम्झने में विशेषज्ञता का रूप मही है । व्यावृत्ति भरत के अनुस्मृति सभाग के अन्तर्गत आती है । भरत ने इस दशा को अनुस्मृति कहा है जिसमें कोई व्यक्ति बार बार निःश्वास लेता हुआ प्रेमी के सम्बन्ध में पुन-पुन बिज्जन करता हुआ धन्य काव्यों की धीरे से विमृश हो जाता है । भरत द्वारा कविन प्रोपत्यम्बकाव्याणां ससणु व्यावृत्ति का स्वरूप चर्चित करता है ।^२ बि य मे धामी हुई मञ्ज रंजिन व्यावृत्तिवियैभ्यस्तु' धीरे अनु स्मृति के इस ससणु में कोई अन्तर नहीं । लज्जाप्रणया उन्माद की एक अन्तर्दशा मान है । भरत द्वारा दिय गए उन्माद के लक्षण^३ इस पर पूर्णतया चटित होते हैं । लज्जा छूने पर भी अनिमित्त बैसाबा शोष निःश्वास लेता ध्यान-मानना बिहार-नाम में दहन आदि की संभावना की जा सकती है । इसी प्रकार तनुता को व्याधि कहना अनुचित न होया । धीरे का धीन होना एक प्रकार की व्याधि है । निद्रामग्न को व्याधि में अन्तर्भन मानना चाहिए । वातस यह कि मूर्च्छा के प्रतिरिक्त बोले-बहुत कम से यह सभी लक्षण भरत-कवित दशाओं में निम्न आती हैं । किन्तु भरत द्वारा कवित दशाओं में से कई का अन्तर्भाव इनमें नहीं होता । पुराण में उठे बिचार या प्रताप तथा बहुतों का बहो नाम भी नहीं लिया गया है । तनुता तथा निद्रामग्न दोनों निरकर व्याधि के व्यापक रूप को उपस्थित नहीं करती । इस प्रकार मूर्च्छा दशा तथा उन्माद को लेकर ये दशाएँ हमारे विचार में ठीक एक पक्षिणी हैं । बिडम्भा ने इनके वर्णन द्वारा मानव मन की पक्षी का बड़ा अनुता नाम दिया है । बिट्ट बिन्देद के कारण होने वाली मन-दशाया तथा गारीरिक स्थितियों का उगहने मन रूप में अचक्षा वर्णन दिया है । गारीरिक दशाया का वर्णन करते हुए इनका ध्यान मुक्तन बिट्टी की मानसिक दशा पर रहा है । उगहने दग्गे मन-विवृति के कम से उपस्थित करने की चेष्टा का है ऐसा स्पष्ट ज्ञान बचना है ।

गुमार रम के विवेचन के लक्ष्य आधिक्यनीयता ने काम निदा है मोक्षपान न । उनही र म मग्न नृपन माग का अनुमत्यान करने भाजगोत्र पा ३ गङ्ग म गदी यो उगहने रमद जीवन व रूप प्राव रम मग्नर्था कपिगता का मोक्षकर हमारे अति हमारी प्रवृत्तियों धीरे हमारे ध्यान व रम का उद्घाटन करने का प्रयत्न निदा अमल उगहा मन मुक्तपदा उम लक्ष्य है ।

१ भा सा की २४।१६२ ।

४ भा सा की २४।१६३ ।

२ भा २४।१७१ ।

मान हो चट्टे हैं ।^१ यही रस कहलाता है । इसे श्रु पार कहने का कारण यह है कि यह मनुष्य को सुख की पराकाष्ठा तक पहुँचाता है उसे परिपूर्ण बनाता है । यही एक मात्र रस है जो सबके मूल में विद्यमान है और यही धार्मिक व्यवस्था से मध्यमावस्था को पार करता हुआ पराकोटि को प्राप्त होता है । शास्त्रों में कवित्र नवरत्न तो इसकी मध्यमावस्था-मात्र है । इनका रस नाम धीव आरिफ या धीराधिक मात्र है, व्यंग्य या ये भी हैं भाव ही । सिन्धु घाचापों ने स्वाधी भाव कहा है । और जिनसे रस की निरूपति सम्भव मानी है उन्हें भोज के मतानुसार स्वार्थी कहकर महत्त्व देना युक्तियुक्त नहीं है क्योंकि वंसा रस सामग्री प्रकरण में कहा जा चुका है भोज करने के लिये स्वाधी तो मानते ही हैं संवारी तथा सात्विकों तक में स्वाधी बनने की सामर्थ्य स्वीकार करते हैं । यद्यप्य इन स्वाधी भावों से नहीं अपितु गुणर नामक भोज-कवित्र रस से इनकी उत्पत्ति माननी चाहिए । इनीलिए भोज ने कहा है “रसाद् भावा एवोनवभाप्रत् । वस्तुन इनकी वटा तो यमिन से उत्पन्न ज्ञानभास की भाँति है जो यमि से ही उत्पन्न हुआ उसीमें समा जाती है और जो यमि को चारों ओर से चरकर उसे प्रकाशित करती है । उसी प्रकार श्रु पार से भावों की उत्पत्ति होता है उसी में वे समाते भी हैं और अपने प्रकार से ज्ञानी श्रु पार को अधिराष्टिक प्रकाशित भी करते हैं । भाव में इस सहयोग को समझने के लिए एक व्यंग्य प्रमा का महारा निवा है । जिस प्रकार राजा का सहयोगी साधुमन्त्र वं उसक स-नीन रहकर भी उसे चारों ओर से परिदक्षित करता और उसने प्रभाव का बहाला दिया भी वह उसीके अधीन रहता है उसी प्रकार श्रु पार रस धीर भाव का भी सम्बन्ध समझा जा सकता है ।^२ इनकी साथी पवित्र सहृदय-रस रस है प्रकाशन में ही नरव हो जाती है इसलिए वे रस नहीं भाव ही कह जाने योग्य रह जाते ^३ । यह भावना-वता ने ऊपर नहीं उठ पायी जबकि रस भावनाधीन प्रमुपति है योग ही इन्हें भी रस कहना ही सम्यक् है ता सभी । अपने अपने लक्ष्य महत्त्व यद्वत् बीतिनीयमय ।

मुद्रया वरनसारनरन्यायनेत्रया ॥ रा. तो प्र. पृ. ४१४ ।

१ रसादयोर्धनतमेकविधविना हि भावाः पुनर्विधविभावभुजा भवन्ति ।

श्रु पारनवभक्ति परिवारयन् नप्राविष्टं युनिवया इव वर्धयन्ति ॥

श्रु. प्र. १।२ ।

३ प्रहृतिव्यभिचयनमत्र लवणभुजाविभावयन् ।

रसवन्तरमुद्रविद्यानुसारं श्रुतिनिवाविद्वेकनीतिवर्ध ॥

८१ भावों को कहना चाहिए, क्योंकि भोज के समुत्तार सभी में धामन्दरान की पक्ति है।^१ जो काय के चरम सरय की सिद्धि इनसे नहीं होनी क्योंकि काय का चरम नश्य साधारण धामन्दरान नहीं है अपितु धात्माभिमान या महार को व्याकर धात्माभिमान-रूप धामन्द ही उसका सरय है। इसीलिए भोज के स्पष्ट शब्दों में कहा है कि धर्म्माकार समुद्रदेयः ॥ द्वारा रति धादि की प्रकृति-महत्वा का धारणा किया जाता है। इस धारणा को केवल उपचार से रस न हो सकते हैं।^२ इन औपचारिक रसों (हास्य वीर्यादि) की भी आवश्यक प्रवृत्ति तथा आभाव नायक तीन व्यवस्थाएँ बसाई जा सकती हैं।^३ इन औपचारिक रसों के अन्तर्गत धाने वाला शृंगार भोज के धर्म्माकार-रूप शृंगार से भिन्न है जिससे भोज रतिप्रकर्षात्मक कहते हैं वीर धर्म्माकार शृंगार को पारमार्थिक मानते हैं।^४ उनका स्पष्ट विचार है कि यदि रतिप्रकर्षात्मक व्यवस्था को रस कहा जा सकता है तो वैचारे हर्षादि का ऐसा कील-सा उपराध है कि उन्हें रस न कहा जाय।^५

इस प्रकार अपने सिद्धान्त को उपस्थित करते हुए भोज में रस की तीन कोटियों की स्थापना की है। इनमें सबसे पहली व्यवस्था को वह पूर्वकोटि कहते हैं। वही स्फूर्ति-कारिता भी कही जाती है। इस व्यवस्था में मानव-मन

१ ते तु भाव्यमात्रत्वाद् भावा एव न रसाः । आर्षतन्मयं हि भावमयं भाव्य-मानो भाव एवोपपत्तेः भावनापचमतीत्यस्य रसः । मनोज्ञकृतेषु चार्थिषु धात्मन मुक्ताभिमानो रसः । त तु पारम्येन मुक्तहस्तत्वाद् रत्यादिमुक्तं उपचारेण व्यभिचरति । अतो न रस्याशीना रसत्वम्, अपितु भावनाविकर-त्वाद् भावत्वमेव । वही पृ ३१७ । तथा

‘भावान्नोदयमनम्यभिधा जनेन यो भाव्यते भवति भावनया त भावः । यो भावनापचमतीत्य विवर्त्तमानः’ लङ्कानी इति नरं स्वयते रसोऽस्ती ॥

वही पृ ३१ ।

२ रस्याशीनामेकोनपञ्चासतोऽपि विजायातुभावम्यभिचारितयोस्तत् परमकर्मा-विमये रसव्यपदेश्यता । वही पृ ३३ ।

३ त नृ नारः सोऽभिमानः त रसः । तत् एते रस्यावयो जायन्ते । ‘तदुवाचि-दवापुनुरजायमानो रसः’ विचारिकमायते प्रकृतो भावक्य धामानव ।

वही पृ ४०३ ।

४ वही पृ ४०२ ।

५ रत्यावयो यदि रसाः ह्युरतिप्रकर्षः ।

हर्षादिभिः किमपराधजनयिभिर्न । वही पृ ४८४ ।

में यहकार की अवस्थिति-भाज का स्वीकार किया गया है। दूसरी स्थिति है ४६ भाजों की वरकपंथा की जिसे भोज मध्यमावस्था भी कहते हैं। इस अवस्था में भाज प्रकर्ष प्राप्त करके भी विषय-सुख्य के कारण भावना-रूपा तक रह जाते हैं। अतएव विषयानुसृत उन्हें भिन्न भिन्न नाम दिये जा सकते हैं और उनकी सीमाएँ निर्धारित की जा सकती हैं। भावनातीत रत्न का कोई नाम नहीं दिया जा सकता। इसीलिए यह असीमिक कहलाता है। यह मानवार्मा का संघ होता है। उसीके द्वारा उसका आस्थादन भी होता है। अतएव विषय संसर्गजनित प्रकर्षरूपा को उसके पूर्व की ओर भ्रम रूपा से बाध की देगकर मध्यमावस्था तथा व्यावहारिकता के कारण उसे व्यवहार-रूपा कहा जाता है। इसके पश्चात् तीसरी कोटि ही असीमिक रत्न की कोटि है। यही अन्तिम है और इसीलिए उसे पद्यकोटि कहते हैं। उत्तराकोटि भी इसीका नाम है। इसीके कारण यहकार-शृंखार कहलाता है। यही यहकार प्रसङ्ग में बरत जाना है।^१ उसी कुछ आस्थाविमान और आत्म-नाम की दृष्टि में भ्रमर-रूपा जाने से प्रम का रूप उपस्थित हो जाता है। इस प्रकार यहकार की भूमि भिन्नि में चलकर भाव पुनः उसीमें समाहित हो जाना है और रत्न कहलाते हैं। भोज के द्वारा 'प्रसङ्ग' शब्द के प्रयोग से ऐसा मन्त्र मिलना है कि मन्त्रमन्त्र उगाने इन्हीं के स्मोह से प्रजाविन होकर ही यहकार-निष्ठाग्र तथा प्रसङ्ग में उनका पर्व बनाना का नाम लिया है। इसी प्रकार यह भी कहा जा सकता है कि भोज में प्रजाविन होकर अलकारकीभूमि के समक कवि वर्गादूर वाग्वाही ने प्रम रत्न की स्थापना का प्रयत्न किया है।^२

भोज का इन वर्णन से यह स्पष्ट हो जाना है कि उन्होंने श्रुति का अन्त आस्थावारी द्वारा कवित शृंखार के अर्थ में आस्था-आस्था-आस्था-प बनाना शृंखार नहीं माना है अपितु मानव-मन के भ्रम रूपा का यहकार अविमान या शृंखार के नाम में पुनरावृत्ति और एक व्यापक दृष्टिकोण को प्रस्तुत करने के हैं। उनके यहकाररत्ना रत्नाय बुद्धी कोटि। असादीनाकेवाग्वाहीवाग्वाही विभावाभुभाव व्यावहारिकयोगान् परप्रवृत्तिविनके रत्नायवैवाग्वाहीवाग्वाही अन्तमावस्था। अथ विषयरागायानि उचलगतान् यथा रत्ने अन्तमावस्था वरिणानि यथा आवाग्वाहीवाग्वाही वरय परिवाह प्रमन्त्रेण वरिणो रत्न वाग्वाही रत्नवत् वरवावाग्वाही द्विनि प्रतिधिप्य भर्तान्। अती ७ ४६१।

२ प्रम विषयरागायान् रत्नवत् रत्नेयान्।

अन्तरेव यहकार बुद्धीवर्धन च नृपप्रसङ्ग ॥ वाग्वाही ३१ ३२।

३ अन्त की विरत्ता ५ इति ११ गु १५ (वैद्य ५)।

अग्निपुराण और
भोजराज

साब-ही-साब मानव-मम धीर वरिष्ठ को तृप्ति
किया है। इस प्रकार उन्होंने रस को एक ही सिद्ध
करने का प्रयत्न किया है। जैसा कि डॉ. रायचन ने
कहा है सम्भवतः भोज का प्रभाव अग्निपुराण पर

पड़ा होगा जिसके कारण उसमें ग्रहकार-विद्यान्त का प्रतिपादन सपक्ष्य होता
है। अग्निपुराण में वेदान्त तथा सांख्य दोनों दर्शनों का सम्मिश्रण-ला कर दिया
गया है। वेदान्त में प्रकृति परमब्रह्म सनातन धर्म तथा बिन्दु को चैतन्य कहा
गया है और धानन्द उसका सहजात बताया जाता है। वहीं धानन्द प्रभि-
व्यक्ति पाकर चैतन्य-व्यक्तिकार बनबा रस कहा जाता है। इस व्यक्तिकार बनबा
रस का प्रादि-विकार ग्रहकार कहा जाता है। ग्रहकार है अभिमान तथा अभिमान
से रति की उत्पत्ति होती है। यह रति परिपोष को प्राप्त होकर गृणार रस कहा जाती
है। हास्यवि को अनेक रस कहे गए हैं व सब इसी रति बनबा काम के भेद
हैं। रति ही बनबी राग तैलव्य अष्टमम और सुकोच नामक रसायनों के
कारण क्रमशः हास्य कण्ठ अस्मृत और प्रयागक रस का रूप ग्रहण कर लेती
है। स्पष्ट है कि अग्निपुराणकार भी भोज के समान ही धातमा की प्रादि
विकृति को ग्रहकार की तन्ना देते हैं। फिर भी वे भोज का पूर्ण अनुकरण
नहीं कर पाते क्योंकि भोज सत्त्वोद्भूत ग्रहकार से केवल रति का ही नहीं सभी
भावों का जन्म स्वीकार करते हैं। दूसरे, अग्निपुराणकार ने अभिमान तथा
ग्रहकार राश्री का प्रयोग नरके भी भोज के समान 'गृणार' सम्य को बनबा
पर्याप्त नहीं बताया है। उन्हें रति गृणार के वर्गीकृत भेद तो स्वीकृत हैं
(अध्याय ३४२) किन्तु ग्रहकार के इन भेदों का कोई उल्लेख उन्होंने नहीं
१ गृ म डॉ. रायचन का शोध-प्रमाण पृ ३६।

- २ अशा नम ब्रह्म तनातनमजं विभुम् ।
वेदान्तेषु ब्रह्मवर्क अतर्ग्य ज्योतिरीश्वरम् ॥
धानन्दरसमजस्तथाय व्यग्रयति त ब्रवाचनम् ।
व्यक्ति ता तन्म चैतन्यव्यक्तिकाररतागुण्या ॥
प्राप्तनरस विचारो य सोऽगृणार इति स्मृतः ।
ततोऽभिमानरतभेदं तन्नाप्यं मुननप्रयम् ॥
अभिमानार् रति ता च वरिषोवगुणैषुभी ।
व्यभिचार्योहिताभायाने गृणार इति वीयते ।
तत्वेनः कामवितरे हास्योदाय व्यनैकता ।

किया है। जहाँ भाव न रहि हास आदि का प्रयत्न में समाहित होते सिद्ध किया है और अन्ततः इन सबका समावेश ग्रहकार में माना है। वहाँ अग्निपुराणकार केवल छठे अंग में ही हास आदि का समावेश मानकर ग्रहकार में इनकी परिगुणि स्वीकार करते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि अग्निपुराणकार ने भरत तथा दशरूपककार का योग भी अपना लिया है जिसके कारण वह भरतसे रस सम्बन्ध को स्वीकार करते हैं और कबल भी ही रस मानते हैं, भाव के समान सभी भावों का नहीं।

हास्य रस

शास्त्रीय विचारकों में आचार्य भरत ने हास स्वायी भाव के आचार पर अत्यन्त होने काय हास्य रस का मूल कारण विवृति बताया है। नवरसों में यह सबसे अधिक सुधारक है। इनकी उत्पत्ति शृंगार रस स्वरूप करण भाव से (६। १६ का शा) उसकी अनुवृत्ति द्वारा (६। १७) होती है। शृंगार से उत्पन्न होने पर भी उसका वग शृंगार के समान वर्ण के विपरीत रहते है। शृंगार कहना विद्युत् व स्वप्न पर उनके हेतुता 'प्रयत्न' अर्थात् विवर्तन बताते हैं (६। १६ १७)। विवृत का विवृत अर्थवार बोधो ही हास्य रस के विभाव हैं साथ ही भ्रूणता भीष प्रपात वन-वर्णन तथा योग उदाहरण आदि भी उसके विभाव होते हैं। इस प्रकार ये न मुनि ने अथर्व विवृति निवृत्त का महत्त्व दिया किन्तु गायक को अनोचित तथा अगति का स्वीकार करने व निम्न अर्थ विभावों की भी मलना व। उन्हीं आचार्य इसमें मानिना तथा वान का रस्यन 'विनोद' का आनन्द आदि व। अनुभाव के तथा आनन्द अर्थिना उन्माद निवृत्त स्वप्न प्रवाह अनुवा आदि का अर्थिना भाव व अनुवर्तन रत्ना है। हास्य के प्रसंग में ही आचार्य ने न रस व अर्थ में वानुक्ति का मत प्रतिपादन करने हैं वहाँ है कि शृंगार-महत्त्व की विचार प्रीति में प्रीति द्वारा जाने वाला विल विचार ही हास का गायक है। उन्हीं शृंगार के अर्थिना भाव के आनन्द है गाय विभाव भाव तथा न अर्थिनय व प्रवर्तन में प्रयत्न तथा अर्थ गुणों का प्रभावित न माना है जो उन्माद परिणाम-स्वप्न हास की उत्पत्ति बनाए उन्माद स्वप्न भावो जगत् या तथा न के दोष दिया है अर्थि वर दीन का आनन्दि व उन्माद भावो ? न व वर न उन्माद वर ? १ का शा को पृ ४।

वरा नु ललितभावा भावो तथा वरतेनुभि

महाविमलविमलवर्णो वराविमलवर्णवर्णन मे।

कि रसोपलब्धि का विनाश होने पर सत्वगुण की अवस्थिति हास्य के विषय उचित है।^१ स्पष्ट रूप से यह नहीं कहा जा सकता कि वास्तविक तथा नारद के इस सिद्धान्तों में मानस-विशेषण की धीरे ध्यान रखा गया था कि नहीं किन्तु इसका सम्बन्ध कहा जा सकता है कि वास्तविक उसका सम्बन्ध तमोगुण से मानकर उठे होने अवस्था समाज में निम्न स्तर के समझे जाने वाले व्यक्तियों से हास्य का सम्बन्ध बिठाते से जान पड़ते हैं जबकि मनुष्य-मान में इस हीनता के उद्भव के परिणामस्वरूप हास्य का उद्भव स्वीकार करते हैं। इसके विपरीत नारद ने उठे सत्व से सम्बन्धित मानकर उसकी महत्ता बढ़ा की धीरे उठे निम्न जाती-जाती से उठाकर कीर्तनीय प्रदान कर दिया। इसके अतिरिक्त यह बात धीरे ध्यान देने की है कि प्रीति-सिद्धान्त धीरे गृह्यार रस की विभक्ति के सिद्धान्त से इसकी उत्पत्ति मानने से यह स्पष्ट ही प्रतीत होता है कि भारतीय मतानुसार हास्य प्रेम की शक्ति का ही परिवर्धित परिचयित रूप है। अतः भारतीय दृष्टि से जबकि तथा हास्य नामक पुरोपीय सिद्धान्तों द्वारा प्रतिपादित हुआ धीरे विशेष के सिद्धान्त समानित ही रहने चाहिए। भारतीय दृष्टि हास्य को राग-प्रधान मानकर ही अच्छी है किसी की हानि से उत्पन्न होने की एक-मात्र भावना उसमें नहीं होती।

धार्मिकार्यों के सामान्यतः हास्य को भायह उद्भव तथा रसों ने प्रसन्नकार के अन्तर्गत धीरे मानने से गुण के अन्तर्गत समेट लिया धीरे जैसे रस-सामान्य कर कोई विषय विचार प्रकट नहीं किया जहाँ प्रकार इसे भी छोड़ दिया। एक-मात्र उद्धृत ने भरत के विभक्ति-सिद्धान्त के साथ-साथ अचोबनि-सिद्धान्त को भी अवनाकर इसका विचार किया धीरे धार्मिक कुम्पता असाधारण रूप या अनौचित्यपूर्ण कार्य के आधार पर पनपने वाले इस रस का मुख्यतः स्त्री अतिशय या अत्यन्त शक्ति का नामक ने सम्बन्ध आता। विप्लव धीरे अति हठा के अनुकूल ही हास्य के उत्पन्न या अवयव दोनों की स्मृति सम्भव है। इन सम्बन्ध में इतना सम्बन्ध कहा जा सकता है कि बहुत महात्मा ने हास्य को पहली बार सामाजिक परिप्रेक्ष्य में देखने का प्रयत्न किया है। किन्तु रामसेनर महा

तथा मन प्रशङ्गा रजः कृष्टं तभीत्यादि ।

अन्याधिवि ललाटी विचारो यः प्रसन्नते ॥

न हास्यरस इत्याद्यां लभते रसोऽस्ति च तः । सा प्र पृ ४४ ।

१ आध्यात्मिकजनकानां जननो रसति स्थितान् ।

मार्गवार्ताकारा य न गृहीत इतीरित ॥

तत्प्रादेव रजोतीनामनायाहास्य सम्भवः ।

यस ने इसे ब्रह्मात्मिक के धर्ममय या बिठाया और उसके पार्थिवक व्याख्यान में ही प्रभुत रहे। इस प्रकार उन्होंने हास्य का सम्बन्ध काबु रसोप और व्यंग्यता तीनों से स्थापित किया।

हास्य विवेचन के लक्ष्य में भारत के बाह्य महत्त्वपूर्ण स्थान अभिनवमुक्त का है जिन्होंने मानस-सिद्धान्त की व्यवहारगता के प्रसंग में सभी रसों के आभास से हास्य की निम्न स्वीकृति की। इनके द्वारा उन्होंने अनुवृत्ति-निष्ठाओं को भी मान्यता प्रदान की। भारत द्वारा कविता शृंगारानुवृत्ति को हास्य का कारण मानते हुए भी उन्होंने आचार्य सिद्धान्त को विशेष स्तुति के साथ प्रस्तुत करते हुए हास्याभास लक्ष्य का बलवत् किया है।^१ शृंगार से ही नहीं बल्कि वे भी हास्य की उपपत्ति मानते हुए कहते हैं कि व्यंग्य के प्रति लोक की व्यवस्था हास्य में परिणत हो जाती है।^२ अनौचित्य ही इसका मूल कारण है किन्तु अनौचित्य की निम्न भी प्रमोदोत्पत्ति बला पर निर्भर करती है। इस दृष्टि में अभिनवमुक्त ने पहली बार काव्यवत् प्रसंग की अनुवृत्ति या अनुवृत्तता का साथ रसों का स्पष्ट विचार दिया। उन्होंने बताया कि यदि हम विभिन्न रसों का पूरे प्रसंग की वृष्टि-भूमि पर देखें तो हमें अवश्य ही हास्य की निम्न होगी। अतः हमें विभाव रस्य विन्ना और माहृ व्यभिचारी भाव' व्यय रीतिरन्वय धारि रावण है। अनुभाव उनकी व्यवस्था और परिचित के प्रतिबुद्ध होने के कारण अनौचित्य प्रपत्ति होकर हास्य की निम्न कर रहे हैं।

दुरावयल मोहमग्न इव ते तस्मात्स्मिं वाने खनि ।

केन' ज्ञान' बलामपि प्रसंगे नापरिचिन्ति तं विना ।

एतैराहुर्भिनयः विज्ञानरतेरनर्थकानुत्त ।

सम्पत्तम् कश्चन' तदापिमुन' विवेक' विवेक' विवेक' । अ. भा. १ पृ. २६२ ।

अनौचित्य और आचार्य की आधारभूमि पर अविच्छिन्न हास्य रस का इस व्याख्यान में अभिनवमुक्त की दृष्टि का नवीन रूप प्रकट है। अनौचित्य की सीमा ब्रह्म विदुषः ब्रह्म नव' हा नहीं रहा किन्तु नवीन साक्षात्कृत सम्बन्धों को ज्ञान से रस्य' नहीं। इस प्रकार अभिनवमुक्त न केवल विदुषि और अनुकरण' ज्ञान' में साथ बड़े रसों का साक्षात्कृत' न' पर अविच्छिन्न ब्रह्म का प्रकाश किया। रसों के प्रकाश में प्रत्येक रस का व्यंग्यमय प्रमेय मान्य नृत्त विभाषादि को अनुचित व्यंग्य विभाषादि का पृथक् रूप से आचार्य ब्रह्म । अ. भा. १ पृ. २६५ ।

२. एवं को हास्य का अनुवृत्तता के कारण' वि हास्य रसोपि लक्ष्य योग्यम् ।

अ. भा. पृ. २६५

हूए उम्हेंहि इस सिद्धान्त को व्यापक बन्धनूमि पर बैसा । यह कहा जा सकना है कि भारत के विद्वति-सिद्धान्त के मूल में भी यही धर्मीयत्व सिद्धान्त या विष्णु मह प्रसीकार नहीं किया जा सकता कि अविनयभूत ने उस सिद्धान्त के नैतिको को पकड़कर नुस्ख हटि से नाम निमा और व्याख्यान-मुक्ति के द्वारा उसे मह नीय व्यापकता दी ।

अविनयभूत के पढ़ाए इस क्षेत्र में विशेष सहमेधनीय किसी व्याख्यान का नाम नहीं जान पड़ता । जब तक के इस विवेचन पर ध्यान दें तो निर्वर्ण यह निकलना है कि हमारे वहाँ हास्य का नाट्य प्रकरण में ही विशेष विचार होने से उसके प्रामोदिक रूप की ओर विशेष ध्यान जा सका है जिसके परिणाम स्वरूप प्रसंग अनुसृत अविनय वेद्य-विन्यास और व्याख्यान-व्यवहार के साथ-साथ सम्बन्ध के अनुकूल साहित्य समस्कार की ओर विशेष ध्यान आकर्षित हुआ है । यद्य के प्रसंगोप ने हास्य के समुचित विकास में बाधा पहुँचाई है । साथ ही यह भी स्मरण रखने की बात है कि हमारे वहाँ हास्य द्वारा और विशेष की धूमि पर अंकुरित होता नहीं माना गया है बल्कि सामाजिक सम्बन्धों के विपरीत धर्मीयत्व प्रवर्तन कायों को ही हास्य का आत्मस्थान बनाकर सामाजिक या मन व्यापक प्रेम-मुक्ति और लक्ष्य उत्साह में औरने का प्रयत्न किया गया है । अंगार के साथ सम्बन्ध में जैसे इस हास्य को सुचारुमक स्थिति से हटाकर रखना भारतीय दृष्टि को अनुकूल मान्य नहीं हुआ ।

यूरोप में हास्य प्रवर्तन के मूल में मनुष्य की दुसरों की अपेक्षा अपनी अस्मिता की भावना को अधिक महत्व दिया गया है । यूनानी विचारक हास्य

का सम्बन्ध विशेषतः निम्न अथवा हीन कोटि के लोगों

पारस्वत्य दृष्टि से जोड़ते हैं और कुछ अथवा पीड़ा की भावना से

धूम्य आरीरिक नुकसता अथवा दोष से हास्य की

सिद्धि में विश्वास प्रकट करते हैं । किन्तु टॉमस हॉप्स नामक विद्वान् इससे आगे

बढ़कर दूसरे की हीनावस्था से मनुष्य में हास्य की उत्पत्ति मानते हैं । इनका

विचार है कि दूसरे को अपनी अपेक्षा हीन देखकर मनुष्य की गर्व भावना को

तृप्ति मिलनी है जो उसके परिणामस्वरूप वह अपनी अस्मिता दिखाता हुआ

हँसा करता है । मिलनी ही तीव्र यह अस्मिता भावना होती रहता ही प्रबल

हास्य होता । यह प्रवृत्ति अनुहास के रूप में अत्यन्त ही प्रवर्धित हो सकती

है । जो व्याख्यानार्थ भूकान से कमरा इसके विकास की कल्पना की जाती है ।

इन प्रकार यूनानी विवेचकों की आरीरिक गठन तक सीमित दृष्टि को इस

विद्वान् ने एक सामाजिक वास्तव पर प्रतिष्ठित सिद्धान्त के प्रकाश में देखने की

बेटा ही। कुरूपता दोनों को माय्य है ठाव उसी तरह जैसे भारतीय मठ भी उसे स्वीकार करता है किन्तु अन्तर यही है कि हॉयस कुछ भाग बड़कर उसका मानसिक आचार बूझने का प्रयत्न करता है। किन्तु सहज ही इस मिश्रण की त्रुटि लक्षित की जा सकती है। यदि हूज गर्भ को ही महत्त्व दें तो मित्र-सम्बन्ध के क्षेत्र से हममें हूँसी का आभाव या आधिर्भाव मानना पड़गा अर्थात् मित्र के प्रति हूँसी उन्मत्त न होगी और शत्रु के प्रति रोके न दकेगी। किन्तु आन्तरिक जगत् में हूँसी के लिए हम प्रकार की रोक-टोक नहीं देखी जाती। इसी प्रकार प्रेमियों के बीच होने वाली अनेक श्रृंखलित बातों में भी हूँसी की कड़ा छूनी रहती है वह इस सिद्धान्त के द्वारा समझाई न जा सकेगी। बड़ी-बड़ी गर्भ की भावना ही नहीं हृदय की भावना भी हूँसी जा सकती है। कभी केवल सहज वैशिष्ट्य की हास्य उत्पन्न करता है जैसे बच्चों के लेन में या उनके तुलनाकर बीतने से। इसी प्रकार पारस्परिक सम्बन्ध हास्य के प्रकाशन में सहायक या बाधक हो सकते हैं। अतिरिक्त को केने के छिनके पर किमसते देखकर हमें हूँसी जा सकती है किन्तु उनके साथ चलने वाले उनके चाई अथवा गुण की हूँसी न पायनी। अतएव परिस्थितियों और सम्बन्धों का हास्य में प्रवर्तन में विशेष हास्य है केवल गर्भ या बिहेव की भावना में आघात होने का नहीं। सम्ममन इनीलिए अनेकसे हर केन महापय से यह विचार प्रस्तुत किया कि स्वयं सदिन व्यक्ति को ही असीमनि का प्राप्त हान देगकर हम हूँसी जानी है। हम प्रकार केन से सामाजिक से मानी कई गर्भ भावना की अतिष्ठा स्वयं आत्मजन में कर दी। केन महापय का विचारों से बहुत-बहुत गमनि तो है किन्तु पूर्णता नहीं। जैसे यदि हमें सामने कोई व्यक्ति आनी अस्मकानी की बड़ बड़कर डीम हाँकना रहा हो और कभी किसी कुरूपी से उससे कम कमवान बीगने जाना चाई नीनितिया अस्मकान उसे आटकर एक ही दोष में बन्धी लिखा दे तो हमारी हूँसी उसकी लगी अयोग्यता देखकर बरबस नु निरुपनी। किन्तु वह हर का साथ देगकर भी अब हमें हूँसी जानी है अथवा वैशिष्ट्य को आपरा रहने कीइनी लगे हाथ से उसी निधे का है जो माराइनी से पुनकर साम के घरी आन से मना करने हूज देगकर अब हमें हूँस परने है नव केन महापय के सिद्धान्त द्वारा हम हूँसी का समझान नहीं हो सता। ऐसे स्थान पर केवल वैश्व या अनुहति ही हास्यजनक हो गे है।

अन्य मानसिक क्षेत्र का अन्तर्गत रहने का परिणाम यह हुआ कि अन्तर्गत महापय बिन्दु आता को ही हास्य का कारण माना है। बाट में बहाना कि बीरबल ने उ दी हुई किसी अस्तित्वपूर्ण अस्मकान का अन्तर्गत एक घन रूप में जो

हए उम्होंने इस सिद्धान्त को व्यापक पठभूमि पर देखा । यह कहा जा सकता है कि भारत के विद्वत्-सिद्धान्त के मूल में भी यही धर्मीकरण सिद्धान्त का दिगु यह धर्मीकरण नहीं किया जा सकता । अग्निवस्तु ने उस सिद्धान्त के सर्वो को पकड़कर सूक्ष्म दृष्टि से काम लिया और व्याख्यान-शुद्धि के द्वारा उसे नवीन व्यापकता दी ।

अग्निवस्तु के वरणात् इस क्षेत्र में विशेष सहायकनीय किसी पाचार्य का नाम नहीं जान पड़ता । जब तक के इस विवेचन पर ध्यान है तो निरर्थक यह निकलना है कि हमारे यहाँ हास्य का माध्यम प्रकरण में ही विशेष विचार होने से उसके प्राचीनिक रूप की ओर विशेष ध्यान जा सका है जिसके परिणाम स्वल्प प्रर्णय अनुकूल अतिकूल वेद्य-विश्वास और पाचार्य-व्यवहार के साथ-साथ सम्बन्ध के अनुकूल याविरुद्ध समालोचन की ओर विशेष ध्यान आकर्षित हुआ है । पर के परमार्थ ने हास्य के समुचित विकास में बाधा पहुँचाई है । साथ ही यह भी स्मरण रखने की बात है कि हमारे यहाँ हास्य कुछ और विशेष की भूमि पर संकुचित होता नहीं माना गया है बल्कि सामाजिक सम्बन्धों के विपरीत धर्मीयत्व प्रवर्तन कार्यों को ही हास्य का आलम्बन बनाकर सामाजिक का मन व्यापक प्रेरणामूर्ति और सत्य सत्ता में दोरने का प्रयत्न किया गया है । मृगार के साथ सम्बन्ध में भी इस हास्य को सुचारुयक स्थिति से हटाकर रखना मात्सीय दृष्टि को अनुकूल माना नहीं गया ।

यूरोप में हास्य-प्रवर्तन के मूल में मनुष्य की सुखों की अपेक्षा अपनी पराजय की भावना को अधिक महत्त्व दिया गया है । यूनानी विचारक हास्य

का सम्बन्ध विशेषतः निम्न अपेक्षा हीन कोटि के लोगों

पारचास्य दृष्टि से जोड़ते हैं और कुछ अपेक्षा पीड़ा की भावना से

सुख आर्थिक कुरूपता अपेक्षा दोष से हास्य की

सिद्धि में निराला प्रकाश करते हैं । किन्तु टॉमस हॉप्स नामक विद्वान् इससे धार्मिक

बदल कर दूसरे की हीनावस्था से मनुष्य में हास्य की उत्पत्ति मानते हैं । इसका

विचार है कि दूसरे को अपनी अपेक्षा हीन देखकर मनुष्य की सर्व भावना की

सृष्टि मिलती है और उसके परिणामस्वरूप वह अपनी अपेक्षा विहाता हुआ

होता करता है । यिदनी ही तीव्र यह अपेक्षा भावना होती रहता ही प्रबल

हास्य होता यह प्रबलता अद्वय के रूप में अक्षमार्थ में प्रवर्तित हो सकती

है । यों आचारण्य सूक्तान से जयजय इसके विकास की कल्पना की जाती है ।

इस प्रकार यूनानी विवेचकों की आर्थिक पठन तक सीमित दृष्टि को इस

विद्वान् ने एक मानसिक जरावत पर प्रतिष्ठित सिद्धान्त के प्रकाश में देखने की

रूप में देखा जाए तो यह बेपरीत्य का ही सिद्धान्त है। जब हम कोई काम वास्त-
 विक घणित के प्रतिबुद्ध होते देखते हैं और एक प्रकार से अपने से हीन पदा में
 पाते हैं तभी हँसी आती है। किन्तु इस प्रकार के हास्य के उत्पन्न में एक
 महत्वपूर्ण बात ध्यान में आती है वह यह कि बर्गों का कथन है कि हास्य का
 आत्मन्वन समाजप्रिय न हो। सँता होने से उस पर ईशना सम्भव न होगा
 क्योंकि उससे हममें उसके प्रति या तो आदरवश दुःख का भाव आयेगा या
 हम स्वस्थ-रह जाएँगे। दूसरी बात हास्य के प्रकाशन के लिए आवश्यक है
 आत्मन्वन का अपनी स्थिति से अपरिचित होना सीमरे वाग्विषयता। यदि आत्म-
 न्वन उलटा पायाया और घमटी कमीज पहनकर घनमाने आपके सामने आता
 है, तो वह हँसी का आत्मन्वन हो सकता है। इसी प्रकार यदि वह मन्त्र के
 समान पाठा-पीठा या बीसठा और जसठा है तो उसकी इन क्रियाओं से हँसी
 आएगी। इस प्रकार बर्गों का सिद्धान्त मूलतः अर्थव्यति या बेपरीत्य पर आधा-
 रित है और साथ ही आत्मन्वन के लिए उपयुक्त स्वरूप निर्धारित करता है।
 इन दृष्टि से वह अविश्व व्यापक और मुसलमान हुआ सिद्धान्त प्राप्त होता है। इस-
 र मनोविज्ञान के क्षेत्र से एक और सिद्धान्त प्रस्तुत किया गया है। वह सिद्धान्त है
 बीड़ा सिद्धान्त जिसके द्वारा यह सिद्ध किया गया है कि वास्तविक से ही सभी
 प्राणियों में यह प्रकृति दिखाई देती है और इसकी स्थिति किसी-न-किसी रूप
 में बूढ़ों में भी बनी रहती है। बालकों और बगड़ों को छलन-बुझ प्रीकों और
 बूढ़ों की बज्जोवित मुक्कों और मुक्कियों की बहल मुका प्रीवी भाव-पीड़
 छल-बेध मुटिल कार्य आदि सभी में यही बीड़ा प्रियता काव करती जान पड़ती
 है और इसीसे हास्य उत्पन्न होता है। इस सिद्धान्त में अन्तर्गत हमके पोरकों
 में बच्चीर स्थितियों में उत्पन्न हास्य अपनी प्रियता अविष्ट के प्रति उत्पन्न
 हास्य आदि सभी को पसीट लेने का प्रयत्न किया है। फिर भी क्या यह कहा
 जा सकता है कि मानव जीवन के समस्त क्षेत्र और क्रिया कसार केवल बीड़ा
 सिद्धान्त के द्वारा लक्ष्युष विचारणीय ठहरते हैं और क्या उनमें तनिष भी
 पड़ा या बिडब घबरा सहानुभूति का मद्युग नहीं मिलता? उरहाम के समय
 एतु को अपने सामने बिषय भाव न बिना गडे देगवर घबरा लेने ही अन्य
 मन्त्रों पर क्या हमारा मन केवल बीड़ा की याचना में ही घरा रहता है अपने
 मोरव-मर्ष से बरपूर नहीं रहता? अतः समस्त सिद्धान्तों पर ध्यान देने से ऐसा
 लगता है कि सामाजिक चरणम के परिचयन के साथ-साथ मानवीय दुःखों में
 को परिचयन आएँ। उनको देखते हुए बर्बर युग के विषय-दर्प से उद्विग्न हाम
 और परवर्ती जगत् के सहानुभूति आदि अनेक कारणों पर आधित हास्य को

मनोविकार उत्पन्न होता है वही हास है। निबन्धन ही इस सिद्धान्त के द्वारा काष्ण विषयमय असम्बद्धता अथवा असंगति या अपर्याप्त सिद्धान्त को हास का कारण ठिठ कराना चाहते हैं किन्तु केवल विषयता के द्वारा हास का प्रादुर्भाव प्राप्त सम्भव नहीं होता और उससे तभी अपने को हँसी का सक्ती है जब कोई हासि होने के स्थान पर केवल अपनी भूर्भुतता का किंचित् प्रदर्शन ही होकर रह जाय। यदि किसी हासि होती बिनाई पड़ेगी तो विषयता हासकारक न होकर कारणोत्पादक होगी। कभी-कभी अपर्याप्तता के रूप में हासि मुख्य विषयता सामने आने पर सात्विक भी उत्पन्न होता है जिससे अपर्याप्त की संबन्धता हो सकती है। इस प्रकार काष्ण का यह दृष्टिकोण बहुत सीमित है और मानसिक क्षेत्र के बाहर परिस्थितियों पर ध्यान नहीं देता। सोनेनहॉवर महाशय ने कुछ आगे बढ़कर बताया है कि अपनी कल्पना में बाई हुई तथा वास्तविक वस्तु में किसी प्रकार की असमानता देखकर हास उत्पन्न होता है। किन्तु यह विचार भी पूर्ण सत्य प्रतीत नहीं होता क्योंकि अपनी कल्पना और विषय वस्तु की समानता का अभाव हमारे हृदय को केवल तभी प्रसन्नता देता है, जब हम किसी लक्ष्य-निर्देश को न रखते हुए निरपेक्ष कल्पना करते हैं। साक्षात् कल्पना की असमानता हमें एक वस्तु के समान प्रतीत है विचार और वस्तु को जमाती है हास्य को नहीं। अतएव असम्बद्धता के गुण-बोध का विचार केवल बोधना-हेतु और इसके परिणाम को ध्यान में रखकर ही करना चाहिए। सोनेनहॉवर का यह मत इसलिये भी बहुत महत्वपूर्ण नहीं है कि यह असमानता के अतिरिक्त उद्भूत परिस्थितियों में अनित्य हास्य का विचार नहीं करता। यदि इस सिद्धान्त को केवल इस रूप में ग्रहण करें कि हमारे चित्त में ऊँची वस्तुओं की कल्पना उत्पन्न हुआ करती है जो प्रतिच्छवि धीकृत किये जाती है, और उनकी कल्पना तथा विषय-वस्तु में असमानता देखकर हमें हँसी आती है तो भी इसे बुद्धिपूर्वक एवं पूर्ण ठिठ न किया जा सकेगा क्योंकि वैसे मानने से मानवीय कल्पना-शक्ति पर निबन्धन ठिठ होता है और फिर भी उस स्थितियों का समाधान नहीं हो पाता निम्न किन्हीं बिन्दुओं की बातों पर हमें हँसी आती है। हमारे मन में पहले से उनकी कोई प्रतिच्छवि धीकृत नहीं रहती कि उनकी धार्मिक असमानता से हमें हँसी आ जाती हो।

इस सम्बन्ध में हैनरी बर्नार्ड का मत विशेष रूप से उल्लेखनीय है। वे केवल की मन्त्रबान्धित अथवा अकुशल क्रियाओं के कारण हास्य की उत्पत्ति मानते हैं। केन के चिन्तन पर और निबन्धन से फिर आने वाला व्यक्ति अपनी स्वतन्त्र कृति जोड़कर मन्त्रबान्धित-का अकुशलता फिर बढ़ता है, इसलिये हँसी आती है। कुछ

किसी एक कारण से उत्पन्न नहीं माना जा सकता । सभी सिद्धान्त जीवन के प्रायोगिक पक्ष पर निर्भर करते हैं और जीवन सामाजिक मूल्यों के साथ बनता है । हास्य स्वयं सामाजिक महत्त्व रखता है, अतएव उसका विचार वैयक्तिक मूल्य पर नहीं सामाजिक परिवर्तन के आधार पर किया जाए तो उसे किसी एक सिद्धान्त से बाँधा नहीं जा सकता । यों अर्थव्यवस्था और धनीपितृ उसके सहज प्रसारक मान सकते हैं और सभी सिद्धान्तों की मूल धारणा माने जा सकते हैं । अर्थव्यवस्था केवल व्यवहार की ही नहीं बाँधी की भी होती है और विचारों की भी । इसी प्रकार धनीपितृ सामाजिक मूल्यों का ध्यान रखकर निरूपित किया जाता है । इस रूप में इन सिद्धान्तों से हम हास्य के व्यावहारिक सामाजिक तथा मानसिक स्तरों का विचार कर सकते हैं और प्रत्यक्ष तथा परिस्थिति का महत्त्व बनाए रह सकते हैं ।

यदि हम समस्त जीवन पर ध्यान दें और उसके व्यावहारिक बौद्धिक मानसिक आदि क्षेत्रों की जाँच करें तो धनकानेक परिस्थितियों और कारणों से हास्य की जटा बिलसी मिलेगी । अतः मैं 'विकृति हास्य के भेद' शब्द का प्रयोग करके ऐसी धनेक स्थितियों का उसी में अन्तर्भाव कर दिया है उसके विषय विवेचन में मैं नहीं पड़े हैं । अर्थव्यवस्था तथा धनीपितृ का नाम ही 'विकृति' है जिसे अंग्रेजी में 'इनकोडिफिकेशन' कहेंगे । यदि कोई व्यक्ति हास्य का अध्ययन और में अपने की तरह पहचाने लये एक ही क्षण में दो भिन्न-भिन्न आकार धनवा रंग के मोने पहनने एक और में चप्पल और दूसरे में चूला पहने कुरीत-बोली पर टाई लगाये बीच पड़े तो लोग उसे मसखरा कहकर हँसे ही । वह इसी उसकी बेइमी बातों और अर्थव्यवस्था के कारण उत्पन्न होती । वह विकृति साधारण नियमों के अनुकूल न होने के कारण एक तो कुख्यात उत्पन्न करती है और दूसरे सबसे अधिकत्वता का वैयक्तिक को उत्तारा मिलता है । कभी-कभी किसी की व्यक्तित्व बातें मूलकर क्रोध के स्वाभाव पर ही होती है और कभी उसके विषय आधार-व्यवहार या 'मैगरेजम' से हास उत्पन्न होता है । किसी को बार-बार 'जी ॥' से 'वास्तव' में धारि वाक्यों को तकिया-कलाम की भाँति प्रयोग करते देखकर धनवा अस्तु और अर्थात् वाली 'गुन' फिर' आदि बेइमिये पुनर्वाक्य प्रयोगों को सुनकर भी हमें हँसी आती है । इसी प्रकार यदि कोई व्यक्ति की लता में अशुद्ध अन्धा रण करता सुनाई पड़े और 'बैचाली की नगरमण्ड' नामक अप्रत्याश को विचाला की नगरमण्ड या 'राहुन साहित्यालय को राहुन साहित्यालय' नहे तो मान बारी की स्वभावतः उसकी ऐसी अज्ञानता पर हँसी या ही आती है । अतएव

मूर्खता या घमसानता भी हँसी का कारण है। यह मूर्खता वहाँ छोड़ोच्चारण के के साथ मची हुई है वहाँ किसी बात बड़ना प्रपचा वस्तु को न समझने के साथ भी है। स्फटिक को न पहचानकर बार-बार टक्कर छाने वाले कुम्बोचन पर शोषही की व्यंगपूर्ण हँसी इतिहास प्रसिद्ध है। भिन्न धाधार विचार वाले व्यक्ति भी एक-दूसरे पर हँस सकते हैं। यथा यदि जाने बाहर बागों पर, बोरन जाने पधियावासियों पर, उनकी बस भूषा तथा धाधार विचार की भिन्नता पर हँस सकते हैं। भिन्न भाषा भाषा भी एक-दूसरे की मखीस उड़ाते हैं जैसे कोई बैहारी प्रवेशी बोमते हुए व्यक्ति को बेराकर कहने लगता है कि वह भिट भिट कर रहा है। कभी-कभी अनुकरण की विवृति—कैरीकचर—भी हँसी उत्पन्न करती है। इतिहास के द्वारा भिन्नायक प्रपाद—बर्बन बगसरी—से भी हास उत्पन्न होता है। किसी को अनुराई अरी बाग कहते मुनकर प्रपचा किसी पर व्यंग करते देखकर भी हम हँसी घानी है। किसी का घनिष्ट न हो किन्तु उसकी दुर्गति हो जाए, तो उसे देखकर भी हमारी हँसी पूर पड़ती है। इसी तरह किसी को पत्नी की धात्रा न बटपुनका बना बेगकर भी हम उसकी हँसी उड़ाते हैं। राग द्वेप की घनेष्ट भूमिचो पर हास्य प्रसार जाता है किन्तु हास्य का वास्तविक धात्रा नहीं है वहाँ हँसने वाला घामात्रा में भी उसी भाव को उत्पन्न कर लके। वहाँ हास्य घधिक भिन्ना हुआ प्राठ होता है। ऐसी प्रवृत्ति सामूहिकता की जगम होती है और अनुप्य की घट्ट म्नामाधिक प्रवृत्ति है कि वह लपका बनाकर रहे। कहने प्रकार का हास्य पूजा बिटव गभूता घमात्राभिवता और विरलेप को जगम होता है। घतएव वह घनेक बार घकास और उवतएव हो सकता है। घुड हास्य में किसी को हासि नहीं घूँकाई जाती—घने वहाँ नाटकों में बिटव का हास्य घपरा उमक कार्य कलाघा द्वारा उत्पन्न हास्य इसी हासिघट्ट घुड हास्य के घमर्गन धात्रा है। इसी प्रकार मरकस धादि में 'ओकर के हासों पर जगम होने वाला हास्य भी घात्राभिघट्ट घन निरवेष्ट हास्य होता है। उसकी घेसों बागों पर हम हँसते हैं घिम्य भिम्य प्रकार का घाने कहकर टीका रिपली काने है किन्तु उस बागों घ उस हासि घूँकाने का घेष्टा नहीं रहनी। बड हास्य भी उस समय लव हास्य को घकून काने काने बाय बाय है जब लुट रि उस काई घमद्वीय घमात्राधिक घमर्गन घपरा घुट बाग करकर बिहा हो नहीं देना घपरा 'मे किसी प्रकार का हास नहीं घूँकाना। वही 'ओकर ओ घाना घादि के घान घुड घुगरो का हँसा का घात्रा काना का लव का है उस समय हास का दिव्याव नहीं रह जाता उस घेद-ई-मेद के घमर्गन घमर्गन घान का है। घ 'मेव हँसने घूँकने घ घात्रावर हम

विदूषक की टाँग टूट जाए जबवा जिस छत्र को वह हँसी के लिए अपनी घाँव रसकर मोड़ने का प्रयत्न करता है वही उसकी घाँव में चुस जाए, तो हमारी हँसी गुम हो जाती है। हम सहानुभूति धीरे करुणा में उल्लेखित हो उठते हैं। अविश्राय यह है कि किसी को चोट पहुँचाने का येन हास्य का येन नहीं है। जब चोट पहुँचाने की भावना जबवा व्यंग की तीव्रता इस स्थिति में पहुँच जाती है कि सबसे चोट पहुँचाए जाने वाले व्यक्ति को सम्मुख हानि का अनुभव होने लगता है तो हास्य की शिखि नहीं हो पाती। इस समय सभी रसिक उपहास या व्यंग करने वाले व्यक्ति का साथ नहीं दे सकते। उसे वे हास्य का प्रयत्न न मानकर शिष्टता की सीमा का उल्लंघन मानने लगते हैं। प्रथम शिष्टता पूर्व वर्ग तो हास्य के पन्धर स्वीकार्य हो सकता है किन्तु विदूषक का स्पष्ट प्रयत्न हास्य को उत्पन्न नहीं करेगा। हास्य का ध्यान रखते हैं कि वह हास्य के ध्यानमग्न को भी हँसा सके। इसे ही हम छत्र हास्य कहेंगे। इसलिए विदूषि विधेय को ही हास्य का जनक माना गया है। इन सम्बन्ध में यदि हास्य के अनेकानेक प्रेरणों पर दृष्टिपात किया जाए, तो बात अधिक स्पष्ट हो सकेगी। अतएव हम नीचे उन प्रेरणों का उल्लेख कर रहे हैं।

भरत ने हास्य के दो प्रकार के भेद किये हैं। एक भेद के अनुसार हास्य आत्मरस्य और पररस्य दो प्रकार का होता है। जब व्यक्ति स्वयं हँसता है तो आत्मरस्य हास्य और दूसरे को हँसाता है तो पररस्य हास्य कहलाता है। 'यथा स्वयं हसति तदा आत्मरस्य'। यथा तु परं हासयति तदा पररस्य'। किन्तु रस गंगाधरका ने इन दोनों की बूझने प्रकार से व्याख्या की है। उनके मतानुसार हास्य विषय को देखते के उत्पन्न हास्य आत्मरस्य और दूसरे को हँसता देखकर हँसने से पररस्य हास्य की शिखि होती है। आत्मरस्य को ही दूसरे विद्वानों ने स्वतन्त्र और पररस्य को 'परममुत्तम' कहा है। अविमन्युत ने उन विचारकों का विरोध किया है जो आत्मरस्य और पररस्य प्रेरणों का अर्थ यह समझते हैं कि आत्मरस्य में विदूषक केवल विद्वानों के कारण विदूषक स्वयं हँसता है और पररस्य में दूसरों को हँसाता है। अतएव रसगंगाधरका का ही मत उचित माना होगा है।

दूसरे प्रकार का भेद भरत ने हास्य की शृङ्खला के विचार से प्रयुक्त किया

१ ना ना को लं पु ७४।

२ आत्मरस्यविमर्शविपुलवैवादिनिविदूषक स्वयं हसति तदा आत्मरस्य'।

इसी का आत्मरस्य तस्या पररस्य 'तद्विषयम्'।

है। इस भेद के अन्तर्गत हास्य के भरतकृष्ण (१) स्मित (२) हसित (३) विहसित (४) उपहसित (५) अपहसित तथा (६) धतिहसित नामप्रकार भेद होते हैं। यद्यपि भरत ने 'स्त्रीलोच प्रकृतायेषु भुविष्ठं हृदयते रस' कहकर हास्य का सम्बन्ध स्त्री लोच नीच पुरुषों से ही जोड़ दिया है तथापि उन्होंने मनुष्य प्रकृति के विचार से उत्तम मध्यम और अधम तीन भेदों के अन्तर्गत अबत ही प्रकार भेद सीमित कर दिए हैं। स्मित तथा हसित उत्तम प्रकृति वाले मनुज में पाए जाते हैं। विहसित उपहसित मध्यम प्रकृति व्यक्ति में और अपहसित तथा धतिहसित अधम प्रकृति में। इन प्रकार भेदों के मध्यगुणों पर ध्यान देने में भरत के विचारों की समीचीनता स्पष्ट हो जाएगी। स्मित हास संज्ञा के 'स्मादस' धर्म का पर्याय कहा जा सकता है। बचोर्माँ की हलकी रक्तभा सीलकपूर्ण बटाख तथा अमिश्रित हस्त-नवित आदि सत्त्वों को स्मित के अन्तर्गत माना जाता है। साधारण बोल-चाल में भी हँस काकुटर होना अच्छा नहीं समझा जाता। अतः एक उत्तम व्यक्ति में अत्यधिक स्मित का अन्तर्गत अमिश्रित हस्त-नवित आदि का वर्णन उचित है। स्मित की मुरचान-भाव यह सबूत है। वह मुरचान ही निरन्तर राम और कृष्ण के मुख पर भेजती रहती थी। अतएव स्मित की मृदुता और नरम भावप्रकृति के उत्तम प्रकृति अवशिष्ट होने के सम्बन्ध में किसी को संदेह नहीं हो सकता। यह हास का प्रारम्भिक रूप है। इसीसे आगे जब मुख और नेत्र कुछ उत्कुल्य-ले बिछाई देने लगते हैं तब इस अवस्था को हसित कहा जाता है। इसके आगे आगे और बचोर्माँ का आकर्षण अब स्थित होने पर अब उनके साथ मधुर धार भी मिला रहना है और मुग्धावृत्ति माला है। यानी है वो विहसित अवस्था अवशिष्ट होती है। 'उपहसित अवस्था में कपोतादि के मूत्र नहरने की ओरकर नाशिका रज्जु कुन उठने है बाये और निर का आकर्षण होने लगता है तथा होने वाला व्यक्ति दूर दूर और लोभों पर भा हट्टवान करने लगता है। अपहसित वह अवस्था है जिसमें अस्थान ही इस प्रकार होना जाता है कि आँखों में आँखों पर आँख और बच्चा तथा पक्षी को ओर में हिलने लगे। अन्तिम अवस्था का नाम 'धतिहसित' है। इस अवस्था में लोभों में अक्षय और अत्यधिक पानी मिलने लगता है नीच और उच्च पर उन्नत हो जाता है तथा हँसी का रूप के कारण मूत्र ही उभे होने में अत्यधिक होकर अतिरिक्त आने लोभों पार्श्व दबाने लगता है। इस अवस्था में यह होता है कि वे भेद हास के रस के आधार पर विभेद है। जिसका ही मध्य अवस्था टिप्पणी अवशिष्ट होता है वह इन आवेदों को उन्नत ही अवशिष्ट करने में समर्थ होता है। अतः वह है अन्तिम भेदों में वह रस उचित ही

है। इससे यह बात भी प्रकट होती है कि भारतीय विचारक हास्य के घटर्पण घाने वाले व्यय आदि कट्टकित-मिथित कथनों को उत्तम प्रकृति का नहीं मानते। इनमें से स्मृत विवृतिवत अववृतिवत को आत्मस्व या स्वसमुत्पन्न की संज्ञा दी गई है और रोप को परस्व या परसमुत्पन्न की।

भरत ने हास्य के तीन वैपय्य और वाच्य के अनुसार तीन घोर भेदों का भी उल्लेख किया है।^१ अल्प रसों के इन्हीं भेदों के समान इन्हें भी समझा जा सकता है।

अवर्चन विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि भारतीय साहित्य में हास्य के विचारों का उल्लेख मुख्यतः आचारिक आचार पर किया गया है। विद्वत्क के सम्बन्ध में भी विद्वत् वेद्य भूषादि को त्याग देकर इसी आचारिक विवृति का ध्यान रखा गया है। भरत ने वसन्ताद्य प्रत्याय अर्थ समझा होय-व्यय आदि त्रिन् मानसिक आचारों का उल्लेख विचारों के घटर्पण किया है उनका विचार साहित्य आचारों में नहीं किया गया। यहाँ तक कि आत्मस्व हास्य भेद के द्वारा भरतमुनि ने त्रिन् मानसिकता और रमरस-वर्णन का संकेत किया था उसे उल्लेख करते महानुभावों ने उल्लेख-योग्य ही नहीं समझा। उन्होंने भरत कवित्व में भेदों में से केवल चार ही स्वीकार किए। अल्प तथा अल्प हास्य के केवल विवृति तथा अनिवृति भेदों को स्वीकार करके उन्होंने अववृति तथा अववृति को त्याग दिया। भोज में घोर भी आये बढ़कर केवल त्रिन् इति घोर विवृति को ही स्वीकार करके उसे तीन तक सीमित कर दिया। कुछ आचारों में भरत-कविन इस ही भेदों में से प्रत्यक्ष तीन का आत्मस्वमुत्पन्न तथा विवृति तान को नाममुत्पन्न कहा है। वस्तुन से विवृति ही हास्य की उत्पत्तिविद्य दशाओं-वाच की मुख्य है।

हिंदी आचारों में केवलदामन में हास्य के उल्लेख अल्पान वल्लभ अनिवृति तथा अनिवृति नामक चार भेद किए हैं (रस हि १५३ १५३३)। इनमें अल्प तीन भेद भरत के अल्प तीन भेदों के समान हैं विद्वत्-परिमाण विवृति-वाच्य अववृति है उत्पत्तिविद्य दशा नहीं।

अल्प व दोषों में हास्य के त्रिन् अल्प भेदों का उल्लेख हुआ है उनमें ल तथा उल्लेख का भी उल्लेख हास्य में है। आचार्य विवेचन में हास्य के अल्प कई आचारों का उल्लेख किया है अल्प विवृति नामक विवृति तथा अल्प हास्य का विचार 'जीव' का परिहास आचारों की विवृति का उल्लेख अल्प अववृति का हास्य भी है।

चापस्य 'वेस्ट' अथवा उपहास 'सरकार' अथवा व्योमोक्ति 'सैंटायर' अथवा सोहेय अथ 'पैरोडी' अथवा विद्वम्बन काव्य 'सार्वभौमिक स्वातंत्र्य' अथवा कटु हास आदि कई अर्थ प्रयोग में लाए जाते हैं। ये सभी मानसिक दृष्टि को स्पष्ट करते हैं।

'विन्' का सम्बन्ध बुद्धि से है। किसी व्यक्ति में समित बुद्धिपात्र धर्म से भी एक प्रकार का समत्कार उत्पन्न होता है जो हमारे मही इमेज समत्कार से विशेष सम्बन्ध रखता है। किसी परिचित शब्द के धर्म को धनपेक्षित रूप में रखकर उसके द्वारा विन् धर्म की व्यंजना कराना ही 'विन्' या विद्वम्बता है। किन्तु, इसकी सीमा बड़ी तक है जहाँ तक कि किसी पर दोपारोपण नहीं होता अथवा किसी को शक्ति नहीं पहुँचती। उपासम्ब काव्य में भी इस प्रकार की विद्वम्बता वर्तनीय होती है। वह विद्वम्बता एक मोर बकता की बुद्धिशीलता और अनुत्पन्नमतिता को प्रकट करती है। बुरी और मोठा से भी इन्हीं योग्यताओं की अपेक्षा रखती है। इसके अन्तिम में बिल्ली पुरुषा सम्मिलित होती है जतनी ही समत्कार की मात्रा भी बढ़ती जाती है। कभी-कभी सरस अन्तिमों में भी ऐसी विद्वम्बता दिखती रहती है कि जिस व्यक्ति को ललित करके बात बड़ी जाती है वह निश्चय हो जाना है। मुरदास मन्दास रत्नाकर आदि की दोषिवाचों में अनेक बार अपनी विद्वम्बता से जानी उद्धव को परास्त दिया है। मुरदास की दोषिकाएँ

विमल कील बेस की जाती।

ममुरर हीन लज्जामय लीह है बुद्धि लीन न होती ॥

कहकर न केवल उद्धव के उपदेश को हवा में धुम की तरह उड़ा देती है बल्कि विरवाच का ऐसा आशय भी बैधा करना चाहती है जिसमें वह धनवान ही भूल जाए। चापस्य के साध-साध विद्वम्बता का यह एक अच्छा नमूना है।

विद्वम्बता के साथ ही प्रीति धर्म का सम्मिलित आधारभूत है। अन्तिम समत्कार में आनन्द का सम्मिलित ही वास्तविक विमोह है स्वयं को प्रवाणित करता है। विद्वम्बता की विधि में हास्य का सम्बन्ध 'विन्' एवं सीमित रहना है। आनन्द की मात्रा मिलने ही वह विमोह है बलिष्ठ हो जाना है जहाँ अन्तिम को ललितानाकर होने का अवकाश मिल जाता है अर्थात् विमोह है धन को ललित कर वह अन्तिम विद्वम्ब-विमोह का महाराज से भेजो है सभी यह उद्देश्य अन्तिम आदि में धनिकता कर जाती है। चापस्य या विशेष प्रयोग व उद्देश्य से विमोह या धनिकता कल्पनाओं को एक ही रवान कर रमने का मन है विद्वम्ब। अन्तर एक देनी सम्बन्ध-धनिक है अन्तिम सहायता

के विचार या कल्पना का रूप धारण करने के लिए प्रयत्न इस प्रकार प्रयत्न है
 था कि उसका फल प्राप्त हो। किन्तु कल्पना के व्यापार-भाव से ही विचार
 की प्रतीयन-सिद्धि नहीं होती क्योंकि वस्तु-सम्बन्ध के व्यापारिक होते हुए
 यदि वह केवल व्यवहारोपयोगी ही हुई, तो उससे प्राप्त की उत्पत्ति के लक्ष्य
 प्राप्त होती। ऐसी वस्तु में वैयर्थ्य का वास्तविक फल करने को न मिल
 सकेगा। इस प्रकार के निमित्त-वचन द्वारा ही बुद्धि को व्यापक करते हैं। ए
 अपने लक्ष्य की बुद्धि में व्यवहार उसकी हीनता या तुच्छता की ओर प्रेरित
 बहुत ही कम प्रमाण होते हैं। इसके विपरीत उसके प्रति द्वारा ही उद्बुद्धि का
 अनुकम्पा ही प्राप्त होती है। इस प्रकार की उद्बुद्धि सम्बन्ध-बोधना के
 मुख्यतः चार प्रकार : (१) पर्यायबोध (२) प्रतिधर्मादि (३) धर्मोक्ति
 (४) साम्य विरोध धर्मोक्ति बताये गए हैं।

‘बोध’ शब्द का इसका रूप है चित्ते परिहास कह सकते हैं। चित्तों में प्राप्त
 इस प्रकार का व्यवहार पाया जाता है। इसीको हम प्रत्यक्ष कह सकते हैं।
 चित्तों को बिना हालि पहुँचाने हुए मुख्य बताया ‘बोध’ के धर्मोक्त ही जाता है।
 प्रत्यक्ष स्वयं विचारणा प्रवर्धित करना ही ‘बोध’ ही है। जहाँ व्यवहार व्यवस्थित
 उदा धर्मोक्त रूप में व्यवस्थित हो और जहाँ वास्तविकता के स्वरूप पर उचित
 मता विशेष हो किन्तु वह वास्तविकता का ज्ञान व्यवस्था करती हो उस
 स्थिति को हम ‘वेस्ट’ बोध’ या ‘प्रत्यक्ष’ कहेंगे। यानी-उदाहरणों के लिए जाने
 जाने परिहास को प्रेरितकाल बोध’ कह सकते हैं।

‘आदर्शनी’ ‘अवकाश’ और ‘उदाहरण’ व्यवस्था एक ही चीज में ही मिल
 है। ‘वेस्ट’ बोध’ ‘प्रत्यक्ष’ ‘बुद्धि’ ‘ज्ञान’ किसी भी ही व्यवहार की वह कद
 स्थिति नहीं प्रतीत जो हम तीनों में होती है। ‘आदर्शनी’ वह धर्मोक्ति प्रत्यक्ष
 विचार है जिसमें बात को सीधे या सीधे-सीधे के साथ न कहकर उस प्रति-वर्तक
 के साथ कहा जाता है कि ऊपर से बात सुनने में प्रतारणा-व्यवस्था न मिले किन्तु
 बुद्धि उसमें उदा का कुछ बात समझिए। इसमें लक्षण की व्यापकता
 प्रत्यक्ष व्यवस्था की या विशेष व्यवस्था है। जब मुख्य धर्म या बात की प्रतीति
 चीज धर्म विशेष स्पष्ट हो उठे तब व्यवहार ‘अवकाश’ धर्मोक्ति का प्रमाण
 कहा जाता है। यह ‘आदर्शनी’ के समान बुद्धि-बोध नहीं होती। ‘उदाहरण’ में प्रति
 धर्मोक्ति ही होती है किन्तु व्यवस्था नहीं होती। लक्षण स्पष्ट वस्तु या बात
 का व्यवहार करने प्रत्यक्ष उक्त प्रति पहुँचाने का उद्देश्य हमने कहा ही प्रकट हो
 जाता है। यद्यपि और उदा की व्यापार लक्षण पर ‘उदाहरण’ व्यवस्था है। इसका
 तीव्रता विचार-मुझे बात की तरह होता है। यदि हमने ईशान के लिए व्यवस्था

तामसी न हुई तो हास्य का रूप उपस्थित नहीं होता। इस प्रकार इन तीनों में उपेक्षा का भाव विशेष मिला रहता है। ये तीनों उपेक्षा के कारण कुछ हास्य में परिवर्तित नहीं हो सकते। इनका परिणाम जब-तब विशेषण और पुनःप्राप्ति हो सकता है। जिस व्यक्ति के प्रति इस प्रकार की अनिष्टता कही जाती है वह शीघ्र ही हो सकता है और यदि वह सामाजिक-मान के उपहास का मारम है, तब तो उसके प्रति की गई उपेक्षा से अनिष्ट उमका जोष उनमें हास्य की उमारेगा ही। किन्तु यदि सामाजिक उमके साथ किसी प्रकार की सहानुभूति रहते हैं तो हास्य की सिद्धि न होती। ये तीनों 'बटास' के वर्गीय-के माहूम होते हैं। तामसी ने नरमण से परचुराम के प्रति कविता 'डिग देवता परहि के बाहे' आदि वार्यावनी के द्वारा इनी बटास की निधि की है।

व्यंग बहोक्ति परिहाम और उपहास में परस्पर बहुत घातर है। व्यंग घृणा की भूमि पर बनपता है और तनु पित्त दोनों के प्रति प्रकट होता है। तनु के प्रति व्यंग में कठोरता घृणा-विधिनी होती है और व्यंगिक तीली जान पड़ती है किन्तु पित्त के प्रति कठोरता भी वही और मोहार्बुण्ड इन से व्यंग की जाती है जिसमें श्रेय द्वारा सुधार की माहना ही व्यंगिक रहती है। सहानुभूतिपूर्ण व्यंग व्यंगकर्ता सामाजिक तथा व्यंग विषय तीनों को ईसाता है और समाज करता है, किन्तु घृणापूर्ण व्यंग तनुता को बहान और बिज्ञाने वाला सिद्ध होता है। किसी कमी की ओर ध्यान आकषिण कराने वाले व्यंग बिग (कारटून) इसीलिए विशेष महत्व प्राप्त करते जा रह हैं क्योंकि वे सहानुभूतिपूर्ण अनुमेय से व्यंग-विषय को नहीं माग दिखाने हैं, बिज्ञाने या हीन निन्द नहीं करते। व्यंग किसी वर्ग-विशेष को लेकर कभी कभी समाज तथा माहियत में प्रकटित हो जाता है। कविता मूलतः परिहाम आदि-वीरि मानने वाले विलकषारी हास्य रात्रिनीति नमय-नमय पर व्यंग के आनन्दन करने रहे हैं। व्यंग तीला समाज-सुधारक है और वह समाज की कमबोरी पर हास रगता है इनकी मरुत बहुमानकर उमका उपहार बनता है। घण्टा नीला हो जाने पर व्यंग हास्य का प्रसारक नहीं रह जाता। तब तबों पर हास्य घावना-नमाबिष्ट घटनाया का सहारा लेकर ही निम्न हास्य उपरान्त कर नकल है। हास्य व्यंग-लेखक की माहपारी इन बात में है कि वे घाने व्यंग-विषय को घण्टा हीन प्रमाणात न कर दे जिससे कि हम उनके प्रति ईमाने को घेता हमने पुना करने मय। हम बात न बिग घण्टा की विषय के मनों का भी ध्यान रखकर बनता होगा जो उपरान्त उता पर उमका नमाये-क का होगा।

बल्लोकि का उद्देश्य रहस्योद्घाटन करके किसी का वास्तविक रूप प्रस्तुत करना होता है। यह सरल भी हो सकती है, जिसमें केवल सामान्य और उच्चा की भावना हो और सांकेतिक भी हो सकती है। जिसमें सामान्य के साथ-साथ कुछ अंकित भी समाविष्ट हो। सांकेतिक बल्लोकि किसी वर्ग या व्यक्ति को अपना जटिल बनाकर बतलाती है। बल्लोकि का रूप धार्मिक प्रयोगों पर निर्भर करता है। प्रत्यक्ष श्लेष का प्रयोग इसमें विशेष हितकर सिद्ध होता है। श्लेष के द्वारा कथन में संक्षिप्तता किन्तु भासिकता का प्रवेश होता है, उक्ति बर्ण पूर्ण होकर प्रभावपूर्ण हो जाती है। उच्च-चित्र उपस्थित करने के लिए बल्लोकि सबसे सरल सदाय है। जिसमें साधारणतः परिस्थिति का ध्यान भी नहीं रह जाता। अर्थों के अनपेक्षित प्रयोग द्वारा सिद्ध होने वाली बल्लोकि इसीलिए विशेष कमलकारक मान पड़ती है। यह परिहास के उपबर्ण के रूप में ही मान्य हो सकती है। बिना परिहास के बल्लोकि का स्वरूप नहीं मिलता। परिहास की भूमि पर पतपते के कारण इसके सामान्य प्रियता प्रेरणा और मानवीय इतिहास की सिद्ध होती है, केवल उच्च-वाचक तक सीमित नहीं रह जाती। मानवीय सद्भावमूर्ति इसका सारगुण्य है। श्लेष का प्रयोग इसमें शैक्षिक दृष्टि का निमोचन करता है जिससे निष्क स्वयं तटस्थ रहकर उच्च-सम्मान करता शीघ्र पड़ता है। उच्चोक्ता बनाए रहकर भी वह दूसरों की भावना करता बतलाता है और विषय को धमाली तथा मुँह सिद्ध करता है। इसका परिहास से नहीं निश्चय सम्भर है। परिहास सद्भावमूर्ति श्रेष्ठ और अनुत्पत्ति की भूमि पर विचरता करता है और बल्लोकि बुद्धिमत्ता और भावक होती है। परिहास हमें लक्ष्मणपूर्व सामान्य प्रदान करता है और बल्लोकि पीड़ा होती है। उच्च जीवन के क्षिप्तों का उद्घाटनकर सामने लाती है। परिहास में जिसकी ही भावुकता और सरलता मान पड़ती है बल्लोकि में सरलता ही वीक्षण। परिहास-श्रेणी परिहास विषय का बोध न पहुँचाकर मुहुन अपकी हैकर उसमें उच्चात माधनार्थ आवृत्त करता है। सद्भावमूर्ति और जीवन-श्रेष्ठ बनाता है। परिहास परिस्थितियों में मित्र की भाँति सुमनसा उपस्थित करता है और मृत्यु के भय में भी हँसने की प्रवृत्ति जगता है।

इन सबसे भिन्न उपहास शीघ्र और निश्चय की सामान्य-स्वामी बनकर आता है। इसमें प्रतिशोध लेने की भावना प्रबल होती है और परिस्थिति के अनुसार यह व्यक्ति या समाज के प्रति प्रकाशित किया जाता है। उपहास किसी विषय पर आक्षेप करता हुआ उसे उद्घाटन और हसित सिद्ध करता है। केवल परिहास के समान किसी चीज की हँसी उद्घाटन सामान्य का प्रसार नहीं करता बटुता

विधरता है। व्यय के समान यह अनैतिकता पर भी धरने वाला नहीं बरसाता। यह दोषों को देखकर व्यक्ति या वस्तु के प्रति अपमान और घृणा का प्रसार करता है। यह मानवीय सङ्गुण के रूप में सहजात नहीं परिस्मिन्नित और प्रमित है। प्रतिघोषित प्रामाण्यजनक उपमा तथा रूपक आदि से इसका रूप उपस्थित करने का प्रयत्न किया जाता है। परिहास में जिस मुर्खता का प्रदर्शन होता है, उसका ठीक विपरीत उपहास करता है काम लेता है। परिहास का दोष भावना-दोष है और बक्रीकृति या उपहास का दोष मानसिक। इस रूप में बक्रीकृति या उपहास एक-दूसरे से कुछ सम्बन्धित जान पड़ेंगे। बक्रीकृति में उपहास की भावना मिश्रित रहती है। यों काहु बक्रीकृति परिहास से सम्पन्न स्थापित करती है। उपहास व्यय हास्य वहाँ के समान समाज-मुबार को भी धरना सरस नहीं बनाता। वस्तुन कटुता की तीव्रता के कारण हास्य के प्रगट में उपहास को रखना विशेष उपयोजनी नहीं।

‘परोडी’ या विडम्बन-काव्य साहित्यिकता-विधित हास्य का रूप उपस्थित करता है। वैपरीत्य उसका विशेष आचार है। किसी प्राय कवि की कविता की एक पंक्ति लेकर उसी पर अपनी ओर से घनेक पंखी पलियाँ जोड़ देता जिनके द्वारा केवल विषय का महत्त्व ही समाप्त न हो जाए पणितु वह पूर्णतया बदल जाए, किन्तु दोली मूलपंक्ति के समान ही बनी रहे तब पैरोडी सिद्ध होती है। इसमें दोली का अनुकरण ही महत्त्व रखता है। वैमनस्य या विद्वेप इसके मूल में नहीं होता। यह बात दूसरी है कि बिना रसकर भी ‘पैरोडी’ लिखी या सजती है। हिन्दी में यी हारदकर वर्मा की विडम्बणीय पैरोडियाँ प्रसिद्ध हैं

लब धानन से श्रेष्ठ छानि जनगनि गायनि बार।

धनिक जनन के श्रिय बली निगदिन करनि विहार ॥

मंजुन मुनि लहा मुन बनी लजुकि निहावति स्वर्ग नमनी।

उदरति बूझनि दितकनि आई लख बहू लागनि परम मुनाई।

बी-बी करनि मुहावनि बीते मुनि मरत शॉन बजावहि जमे।

आर बक धारनि मन भावन कनरव करनि विचार बड़ावन।

दाह करन हिन एरत बिगाना विवरनि द्विरनि वरन परिगाना।

पार्कहि तेन उडावति घरी, बर-बारनि कह कुरगनि घरी।

अब कान्ता-विधिग हविम हँसो हँसो जानी है जिनम हटवारी नर क बिनाय की द एत बकार-भावन आदि कुत्रहू लयी विन जाती है तब बाट हास्य प्रकट होता है। ऐसे घट भी य अनैतिक लागत पर या लारईनक ब्यापन बह नवते है। इस भर को वस्तुन हास्य के सम्पूर्ण स्वीकार नहीं कान्ता

चाहिए। इसमें रोष ही प्रधान होता है। हृदय का कालुष्य ही ऐसे स्वार्थों पर प्रमाण रूप से प्रकट किया जाता है। ऐसे समय कवि का वाक्य हास्य की छिद्र करना नहीं होता अपितु उस व्यक्ति के प्रति सामाजिक की अपेक्षा उसके प्रति पूरा भावि मनोभावों को जगाना ही उसका लक्ष्य होता है। अतः इसे रोष के अन्तर्गत भाव-भाव मानकर रखा जा सकता है। उदाहरणतः तुलसी की निम्न पंक्तियाँ भी जा सकती हैं

‘यह सुनि सुनि तपन बड़ि बिहूँसि उठी मतिमन् ॥

सुखसु सकत विनोकि सुग मनहुँ किरातिनि फन् ॥

कैकेयी कोपमचन में पड़ी हुई है किन्तु उसे तपन के महत्त्व का ध्यान प्राप्ते ही यह विश्वास हो जाता है कि भारत को राज्य दिखाने और राम को जन भेजने में उसे परवश सकसता मिलेगी। अपनी विषय की कल्पना के कारण यह बिहूँस उठती है लेकिन यह इसी भीतान की इसी राक्षसी इसी है इसीलिए तुलसी ने इस इसी को हास्य का प्रवर्तक न मानकर इस सम्बन्ध में ‘मतिमन्’ ‘किरातिनि फन्’ भावि सम्बन्धों का प्रयोग किया है। जिससे उसके प्रति पूरा की ही सृष्टि होती है।

हास्य के इन भेदों पर विचार करने पर इन्हें चार मुख्य भेदों में बाँटा जा सकता है। यह भव प्रभाव की दृष्टि से किये जायेंगे। जिन हास्योक्तियों से किसी प्रकार की पूरा व्यक्त न हो और केवल आनन्द दिखता हो चित्त में बल्लास की तरंग फैलती हो वह हास्य धुन वा कोमल कहा जाएगा। इसमें हास्यकर्ता और हास्य का लक्ष्य दोनों ही प्रकल्प रहते हैं। ‘रामचरितमानस’ में शिव की बरात का वर्णन इसी विभाग के अन्तर्गत आता है। शिव की पत्न्य वेदनी बरात को देखकर यदि किसी ने यह कह ही दिया कि

“अर लामक बरत नहि जाई, हूँती करीही परपुर जाई।

तो इससे किसी प्रकार की पूरा व्यक्त न होकर हल्की हँसी का दौर ही बीढ़ गया क्योंकि शिव स्वयं भी अत्यन्त प्रसन्न मुद्रा में थे। चित्त स्थान पर व्यक्त बल्लोक्ति के रूप में उपस्थित हो जोड़ किये-किये हो प्रभाव का पता धान्तरिक रूप में लगे तब उदासीन हास्य माना जा सकता है। लक्ष्य का परचुराण के प्रति निम्न कथन इसी उदासीन हास्य का उदाहरण है

“बहु धनुही तोरेउ लरिकाई। कजहुँ न घस रिति कीन्हु मुताई।

इन दो भेदों के अतिरिक्त जब चिढ़ाने की प्रवृत्ति वा शोच उत्पन्न करने की इच्छा से कोई बात कही जाती है जो उस कथन के अन्तर्गत आए, तबमें शीर्षकाल तक धुनन उत्पन्न करने की शक्ति हो उसे कठोर हास्य की संज्ञा दी

बाएयी । उदाहरणतः 'दूध चाप गहि जुरय रिताभि बडिय होइई' वाम पिराने पंक्ति में परभूराम के प्रति यही हास्य व्यक्त हुआ है । हास्य की अन्तिम स्थिति निर्भय हास्य नहीं जा सकती है । इस हास्य में जुरा प्रथम ही जाती है । विपदा को हानि पहुँचाने की प्रकृति विशेष रूप से जान लठती है यही 'सैटामर' है । नबीर की बकिजयी इसी निर्भय हास्य के उदाहरण हैं । वे विपदा का उन्मूलन करने के लिए बिलकुल विविध उपमाओं से काम लेते हैं जिसमें उत्कामीय चोट पहुँचाने की क्षमता बहुत अधिक होती है । यथा

मुड़ मुड़ाये हरि मिलै सब लोइ लेख मुझाय ।
बार-बार के मुड़ते भेड़ न भँकुष्ठ बाय ॥

अथवा

'बार पुजे हरि मिलै तो मैं पुत्र पहार ।
छाते तो बाकी धनी पीत आय संतार ॥'

इस उक्तियों में बचनमयी भी बिद्यपता है । विपदा के किसी आचार विचार का तिरस्कार करने के लिए अथवा उसका बेइयापन प्रमाणित करने के लिए नबीर ने बड़ी ही बेहनी उपमा से काम लिया है । मोक्ष विचारपर सब-कुछ त्यागकर मूढ़ मुँहाने और संताप्य बारण करने की तुलना भेड़ के मुँहने से करना किसी प्रकार भी उपयुक्त नहीं कहा जा सकता । व्यंग्य की तीव्रता के कारण इसे निर्भय हास्य कहेंगे ।

रौद्र रस

रौद्र रस का स्थायी भाव क्रोध है । क्रोधमहित पात्रविषय का प्रोत्थरण ही संशान-हेतु रौद्र रस है । इसका बहुत नाम तथा रचना रह है । रौद्र वर्म ही कारण रस का जनक होना है । पातल दानव तथा सक्षय तथा उद्वत मनुज ही विषय रौद्रवर्मा होने हैं । यों तो इनके सामान्य रूप करने वाले अन्य व्यक्तिवा ॥ भी यह सम्भावित है किन्तु सामान्य स्वभाव से ही रौद्र होते हैं । इनके अनेक बाहु और अनेक मृग विगरे दान रचनाय पात्र भीमबाह्य व्यक्ति क्रादि तथा इनकी आगिवादि पैदाए मभी स्वभावतः रौद्र-व्यवह होती है । अतएव इन्होंने विशेष धनसे विदा गया है ।

अतएव अविशेष अवमान अनाय बचन कटार बचन डाढ़ मानव्य अथवा बरदार का उदाहरण दिनी के देग जाति अथवा सदे-मन्त्रवर्षी की निम्न १ ना मा थी । पृ ७९ ।

किसी की विद्या प्रबला उसके कर्मों पर आश्रय किसी का उपहास विरोधी रस के व्यक्ति अनुपपन्न प्रबला हमारी न सुनने वाले समय पर सहायता न करने वाले मत्तबी कृतघ्न प्रतिकूलगात्री व्यक्ति आदि रीढ़ के अनेक विभाव हो सकते हैं। अनिष्ट अपमान प्रबला विरोध करने वाले व्यक्ति प्रबला वस्तु सभी रीढ़ के आत्ममग्न होने योग्य हैं। इनकी चेष्टाएँ अनिष्ट तथा अनिष्टकारी स्वभाव सहीपन हैं।

प्रारक्त मैत्र मृदुति रंग दाँत प्रबला घोंठ खजाना हुंसी मलना निरवास स्तम्भ रोमांच स्नेह हाथ पीटना बाँहें ऊपर खजाना मुँह रेंडना पट्ट पीटना मलकारना प्रहार करना पीड़ा देना डेरना हरण कर देना आदि इसके अनुवाचों में मिले जाते हैं। उम्पाय अब गर्व ईर्ष्या असुहा धम प्रबलित मोह उरसाह आशेष प्रमद अपमता उग्रता विरोध आदि व्यभिचारी के रूप में प्रकट होते हैं। इस प्रकार आशेषचेष्टायुक्त उग्र क्रियाकर्मादि रूप में व्यक्त होने पर श्रेय ही रीढ़ रस कहलाता है।

श्रेय की व्यञ्जना प्रायः शत्रु आदि पूर्व-व्यक्ति विभावों प्रबला मृत्यु, प्रिया एवं पुत्रवर्गों के प्रति भी हो सकती है।^१ परन्तु प्रबल व्यञ्जना केवल शत्रु के प्रति ही सम्भव होने से प्रमद के प्रति प्रवर्धित श्रेय या रोष की रीढ़ का उपकारक नहीं बताया गया है। शत्रु के प्रति श्रेय आशेष का रूप धारण कर जाता है किन्तु मृत्यु प्रिया एवं पुत्रवर्गों के प्रति रोष अनुपपन्न एवं क्षीण माना जाता है। मृत्यु के प्रति निर्मल्लभादि का प्रदर्शन तो सम्भव है परन्तु उसके बीम पात्र होने के कारण वह रीढ़ का आत्ममग्न नहीं बन सकता। इसी प्रकार प्रिया के प्रति रोष उग्र-युक्त होने के कारण मान-विप्रर्जन के अन्तर्गत रस माना गया है। कभी-कभी स्त्रियों में धामुवशादि उत्तार कँठने से लेकर बहुत बचन कहने और पति की वाक्या तक पहुँचे हुए बलाय बीज पड़ते हैं, किन्तु स्त्रियों के लिए सोमाकारक न होने के कारण उन्हें रीढ़ रस का प्रसारक नहीं माना गया है। दुरवर्गों के प्रति रोष प्रकट करना धनप्रता का बोधक होने से उपेक्षणीय है। इसी कारण दुरवर्गों के प्रति श्रेय की व्यञ्जना नग्नमुख मीलाप्रमदभादि हैं की जाती है। वाली से भी व्यक्त करना उचित नहीं। सारांश यह है कि श्रेय मूल प्रिया या पुत्रवर्ग के प्रति हो तो सक्ता है परन्तु उग्र कारणों से बनते रीढ़ रस की तिद्धि सम्भव नहीं मानी जा सकती वरत उन्हें किसी-न किसी प्रमद रस या भाव के अन्तर्गत मान लिया जाता है।

भरतमुनि^१ तथा चारवातनय ने रीझ के भी रंग नेपथ्य घोर वाक नामक चीज में र किये हैं। नेपथ्य शब्द का प्रयोग भरत ने वेद भूषा के लिए किया है।

भरत के अनुसार रीझ में भीवी देह या मुख घिर रीझ रस के नेपथ्य तथा हाथ नेपथ्य रीझ का सहाय है। चारवातनय ने कृष्णरक्त वर्ण कृष्णरक्तभुषण कृष्णरक्त माना तथा धामपुष्पादि वास्तव्य को नेपथ्य रीझ का सहाय बताया है। इसी प्रकार भरत ने बहुत बहुत मुख नामा घट्टों से मुखजित स्फुटकाय आदि को रंग रीझ का सहाय बताया है। घोर चारवातनय ने भी दम्भीका एकाक्ष तथा सहाय स्वीकार कर लिया है। स्वभावतः रीझ का सहाय देते हुए भरत ने रक्त-नेत्र विभक्त केत विकृत स्वर कस व्यङ्ग्यहार निर्धर्तन आदि का उल्लेख किया है। घोर चारवातनय ने विशेष क्रियाओं का ही उल्लेख करते हुए वाचिक रीझ का सहाय प्रस्तुत किया है। यथा छेद हो भेद हो इसे बाँध लो या बाधा मारो बीटो इनका रक्त पी जाईया कुछन भूषा आदि वचन वाचिक रीझ को प्रबल करने हैं। इनसे क्रोध पूर्णतया व्यक्त होता है।

अथपि धनस धनस रूप में भी यह भव प्रभावशाली सिद्ध हो सकते हैं किन्तु इनका सामूहिक प्रदर्शन ही अधिक उपयोगी सिद्ध होगा। नेपथ्य रीझ वाचिक रीझ ॥ बिना भूना-भूना-सा भगिना क्योंकि रीझ घोर भयानक में किया का ही विशेष अन्तर है किया रीझ में सप्रसक्तता सा हैवी अथवा बिह्वल आकार घोर वेद भूषा से तो भय भी उत्पन्न हो सकता है। केवल रक्षात् होने से बीभत्स भी व्यक्त हो सकता है। क्रियोन्मिल क्रोध में ही रीझ अभिव्यक्त होता है। ऐसी रक्षा में इन भरो की सत्ता व्यर्थ जान पड़ती है।

कतिपय उदाहरण रस रत्नाकर में भी हरिचकर नाम ने कविराज संकर का निम्न छन्द रीझ के उदाहरणरक्षण प्रस्तुत किया है

तापत ही तेज न रहेमो तेज धारिण में
 भयस भयस भय भय नहु आर्येण ।
 भीम किन मोर नर आर्येण लङ्कागन में
 कुब कुब शकर तरोज लङ्का आर्येण ॥
 गायत्री कराल बाल-नेहरी करघन की
 घारे लङ्कागन क पीत लङ्का आर्येण ॥

१ भा शा की १।७३।

२ भा प्र ३।४ १४ बलि ४।

कण्डू के मेघ कारण उसका स्मरण करके अथवा किसी व्यक्ति विशेष से उसका कुछ समानार सुनकर शोक का भाव उमड़ने लगता है। अतः इस साधन मेघ की दृष्टि से कारण को दृष्ट वस्तु अथ स्मृत वस्तु अनिष्टव्य भूत अनिष्टव्य इस तीन भेदों में बाँट सकते हैं। यों जिसने विभाव कण्डू के अन्तर्गत विनाये गए हैं उन्हें भी कण्डू का मेघ माना जा सकता है; और स्थूल रूप से उसे अनिष्टव्य तथा दृष्ट नाशक्य कहा जा सकता है।

इसके प्रतिरिक्त आनुवृत्त आदि ने उसके स्वनिष्ठ तथा परनिष्ठ नामक दो भेद और बताये हैं। अपने साथ अन्यत्र वलेश आदि समित होने पर कण्डू स्वनिष्ठ तथा दूसरे के नाश आदि होने पर परनिष्ठ माना जाता है।^१ भरतमुनि ने कण्डू के वर्णोपपातक अपचयोद्भव शोककृत नामक तीन भेदों का नाम लिखा है। इन्हींको दूसरे सत्रों में वर्म वर्म तथा शोक-कण्डू माना जा सकता है। जहाँ वर्म के अनिष्ट का अर्थ उत्पन्न हो जाए, वहाँ वर्म-कण्डू वहाँ वर्म-हानिकार्य अर्थ हो वहाँ वर्म-कण्डू तथा सम्बन्धी-विनाश के कारण शोक कण्डू माना जाता है। इनमें शोक-कण्डू ही प्रमाण और विशेष प्रमादधानी होता है। ये संचारी के रूप में ग्रहण किए जा सकते हैं।

भावप्रकाशकार ने कण्डू के मानस आधिक तथा कर्म नामक दो भेद माने हैं।^२ मानस-कण्डू में भावार्थ का अनुसन्धान निरवाशोच्छवास की शीघ्रता अनुभूत के प्रति अनिश्चित अवस्थित चित्तता विरहित कैस वदन अंग संस्कारादि में शीघ्रता आदि प्रकट होते हैं। व्यक्ति जगत् में तापता है और स्थिर के प्रति भी उसकी अनिच्छा बनी रहती है। आधिक में हा-हा करके रोना प्रताप शीघ्र आपण आदि पाए जाते हैं। इसी प्रकार कर्म-कण्डू में भी अनेक अनुमान विनाए जा सकते हैं।

भावा मेघ से भी कण्डू के कई भेदों की चर्चा की जाती है। यथा कण्डू अतिकण्डू महाकण्डू लघुकण्डू तथा मुख-कण्डू। इनमें से कण्डू अतिकण्डू तथा महाकण्डू को ही कण्डू की उच्च उच्चतर और उच्चतम कहा माना जा सकता है किन्तु यह मुख-कण्डू सुनने में विमकुल विचित्रता लगता है।

१ स्वभावव्यपनकलेशानिर्दोषादीः स्वनिष्ठः ।

परेहनाश शावकव्यपनकलेशादीनां वर्धन एतर्लुविनाशः परनिष्ठः ।

र त पु १४६ ।

१ ना शा की पु ७६ प १-७८ ।

२ भा० प्र ४ १४ पटि १ ।

पुताबागवती का कथन है कि लङ्केश्वर में कल्या की माया प्रथम तीन से कुछ कम हो जाती है। वहाँ वह कैवल्य चिन्ता के रूप में रहती है। अनिष्ट का नाम रहता है किन्तु धारा नहीं छूटती। चित्त बुझिया में रहता है। अनिष्ट निवारण का पूरी तरह से प्रयत्न होता रहता है। सुख-करण वह करण है जो हर्ष में बदलने वाला हो किन्तु वहाँ पिछले नियोगजन्य करण का प्रथम धारण हर्ष को प्रभावित करके अनुप्य का रत्ना देता है। हर्ष के धामि इनो प्रकार के होते हैं।

पूर्वोक्त भेदों पर विचार करने से प्रतीत होता कि साधन भेद से माने जाने वाले भेदों से कथन रस की स्थिति में कोई अन्तर नहीं आता। अतः उनके मानने में कोई बाध नहीं हो सकती। विधावादि के अनुसार करण के भेद करने में एक कठिनाई है और वह यह कि इस प्रकार के भेदों की समस्या निर्धारित नहीं की जा सकती। अतएव मरम और सरय मार्ग यही है कि स्थूल रूप में इष्ट-मात्र तथा अनिष्ट प्राप्ति नायक से भेद स्वीकार कर लिए जाएँ। स्वनिष्ठ तथा परनिष्ठ भेदों को हम क्रमशः करणजनक तथा करणजनित भी कह सकते हैं। स्वनिष्ठ में धाम्य स्वयं अपने वृत्त का बर्णन करता पाया जाएगा जो शोकोद्धार-मात्र होना दूसरे व्यक्ति में करने प्रति करण उत्पन्न करेगा किन्तु स्वयं करणजनित न होगा। प्रिय प्रबल में हृष्य के लक्षण में यथोक्त का प्रियवर्ति अथ भेद प्राप्त प्यारा नहीं है। यदि शोकोद्धार इतना उदाहरण है। इनके विपरीत परनिष्ठ शोक किसी व्यक्ति या वस्तु की दुर्दशा यादि के कारण धाम्य के मन में उत्पन्न शोक या करण से ही उत्पन्न होता है। इसमें एक शोक की विधि है और दूसरी करण की। किन्तु बाध्य में इनका प्रयोग सहृदय को द्रवित करेगा वहाँ यह वस्तुस्थिति के रूप में हो पावे।

बाधप्रवासवार द्वारा दिये गए भेद केवल अनुवाद भेद में हैं। उद् मद्भव देने की आवश्यकता नहीं। लघुचरण यादि भेद भी हमारी दृष्टि में विद्यमान नहीं हैं। इन के स्वर भेद व वृत्त में इन्हें स्वीकार तो किया जा सकता है किन्तु हम ज्यों में अति उदाहरणों को प्रतिबन्धित कहा गया है। इनका अन्तर्भाव या तो धाम्य वनों में हो जाता है या के रस को धारण करने में वृत्त पर बाध पड़ति तब ही रह जाने है। उदाहरण के लिए 'महावारा' का उदाहरण करना हम का नहीं उदाहरणमय विरोध का है।

हाम हृष्यम हिम किं मित्र मित्रम उत्तम हृष्य हिम शये ।

देव मुनी मुन कर्म को वस्तु धाम्य में विष कीकु लो कोय ॥

१ 'महारा' ५ ४६१।

तेरी ओखियाँ से लड़ेये सब और कीज

केवल झड़ीने हम मेरे झड़ आये ॥

इस सम्बन्ध में हमारा विचार है कि यह रोज रस का उदाहरण नहीं है। शृंगार तथा रोज दोनों बिरुद्धी रस हैं। अतएव उन्हें एक साथ रखकर रोज का प्रभाव न बसाया जा सकेगा। वहीं रोज के साथ शृंगार रसा यमा है। दूसरी बात यह कि भेष न तो रोज के उपयुक्त आभय है और न आत्मजन। तीसरी बात यह कि भेष किसी को भी पाश के ओघ रस नेत्रों से नहीं भरे हैं अपितु यौवनोन्मत्त नायिका के नेत्रों से जा सके हैं। सब जानते हैं कि इन नेत्रों का प्रभाव कैसा भारक होता है। यह जानते हुए कोई भला शृंगार को छोड़कर रोज को कैसे अपना सकेगा। हाँ यह माना जा सकता है कि शृंगार के प्रेमी नेत्रों की इस उल्लस-सूत्र के वर्णन के चमत्कार पर बाह्याही अचम्भ करे। पर वह चमत्कार ही होवा रोज की सुन्दर व्यक्तता कदापि नहीं।

इसी प्रकार श्री पोद्दारजी ने निम्न छन्द से सम्बन्ध में उचित ही कहा है कि—ऐसे उदाहरण रोज रस के नहीं हो सकते। यद्यपि यहाँ ओघ के आत्मजन भी रघुनाथजी हैं वन्य का संग होना उद्दीपन है। हाँठों का फरकना आदि अनुभाव और पितृ-वध की स्मृति बर्न अपराधि व्यभिचारी भाव इत्यादि रोज की सभी सामग्री विद्यमान है पर देख सब गुण-विवरक रसिभाव के संग हो गए हैं—प्रधान नहीं हैं। यहाँ कवि का असीष्ट परमुद्रण के प्रभाव से वर्जन द्वारा उनकी बलवता करने का है अतः वही प्रधान है। ओघ स्वादी उसका धन होकर मौला हो गया है।

अन्त इस प्रकार है —

समुद्र के कुल-काग मुनी अनु-मन-मुनी कडि बेपि सिधारे ।

मार किमो पितु के सब को फरकें अवरत ह्वय रसत बनाये ॥

आगे परे अनु-कांड विलोकि, प्रचण्ड भए मुकुटीन भड़ये ।

देखत भी रघुनायक कीं मुगुनायक बरसत हीं तिर नाये ॥

कसरण रस

कसरण रस का स्वायी भाव शोक है, बहुत कपोत तथा बैलता यमराज माने गए हैं। हिंसी के आवाजों से प्रायः कसरण को इसका बैलता बताया है। यह शोक शीघ्र विनिपात इष्टजन विप्रयोज विधन-नाथ वध वर्जन काहल अपवात आदि विभावों से उत्पन्न

होता है। इनमें इष्ट-जन विप्रयोग के अन्तर्गत पति-पत्नी विद्या-पुत्र माता-पुत्र अथवा पुत्री भाई भाई अथवा भाई-बहन आदि अनेकानेक सम्बन्धों का ग्रहण करना चाहिए। ऐसे सम्बन्ध जब शीर्षकालिक विप्रयोग के रूप में उपस्थित होते हैं और मिलन की आशा नहीं रहती तब थोके विभावादि संयोग के कारण करण रस में परिवर्तित हो जाता है। इसी कारण वर्तमान में कहा है कि करण रस या तो इष्ट-नाश से होता है अथवा अमिष्ट की प्राप्ति से।^१ अमिष्ट की प्राप्ति का अर्थ यह नहीं है कि इष्ट वस्तु या व्यक्ति का सर्वथा नाश हो जाए अथवा केवल इष्ट वस्तु या व्यक्ति का ही अमिष्ट हो अपितु उस वस्तु या व्यक्ति की हानि होने से भी करण रस की उपस्थिति हो सकती है और उसके सम्बन्धी के स्वयं अमिष्टवस्तु होने से भी। यही कारण है कि इष्ट-नाश की बात धृक्क रूप से कही गई है। अमिष्ट की प्राप्ति में धाप बन्धन आदि आते हैं। यही तक कि अनेक अर्थ-हानि राग्य अथवा ऐश परिग्रह के कल स्वकय भी करण का विधान हो सकता है। तात्पर्य यह कि थोटे रूप में इष्ट-नाश और अमिष्ट प्राप्ति ही करण का लक्षण है और इन दोनों क्षेत्रों के अन्तर्गत अनेक घेरे समा आते हैं।

इसमें अन्तर्गत परिवर्तन मुख्य-योग्य ईश्वर्य विरहात् आदि अनुमान प्रकट होते हैं तथा निर्वैद आनि विन्ता प्रीत्युपय आयेन मोह भय भय विवाद ईग्य व्याधि अहता उन्माद अथस्मार आस आलस्य मरण स्वप्न वेरु वेदार्थ स्वर भेदादि व्यभिचार्य तथा आत्मिक प्रकट होते हैं। उद्वेगन के रूप में प्रियजन की हानि का स्वकय मरणान्तर किसी का अथ इसमें उनकी प्रिय वस्तुओं का धार्मिक भुक्त का गुण अथवा वष्ट की वस्तुता दुष्टित दशा आदि आते हैं।

शोक का प्रभाव अनेक अनेक व्यक्ति आत्मी प्रहृति के अनुसार अनेक अर्थों में सहन करते हैं। उक्त व्यक्ति विवेक धीर धैर्य से शोक सहन कर लेता है मध्यम व्यक्ति मूर्च्छा तक पहुँच जाता है अथवा रदन करता है और तभी तथा भीष-पुरुष या तो मृत्यु को प्राण माने हैं अथवा हाहाकार मचा देने हैं। अनेक ही अर्थों विवेक प्राप्त रहता है उन्माद ही शोक का बहुत सहन कर लिया जाता है।

वराण रस में कई प्रकार के धैर्य का उन्मत्त आत्मीय प्रहृति है। इसमें नूनने अथवा स्मरण करने में वराण का स्थायी शोक अद्भुत हो जाता है। किसी प्रियजन में अथ की इसपर अथवा उनमें सम्बन्ध रखने वाली वस्तुओं के १ इष्टनाशादनिष्टोत्ता प्रीत्याया अरुणोन्मुत् १ ४ ४० ८ १८ ।

कश्यप के मेद कारण उसका स्मरण करके धनवा किसी व्यक्ति विशेष से उसका हुआ समाचार सुनकर शोक का भाव उमड़ने लगता है। अतः इस साधन मेद की दृष्टि से कश्यप को दृष्ट वस्तु जग्य स्मृत वस्तु अग्निहोत्रम् अतः अग्निहोत्रम् इन तीन में से कोई एक है। यों बितने विनाश कश्यप के अन्तर्गत विनाशे गए हैं उन्हें भी कश्यप का मेद माना जा सकता है। और स्मृत रूप से उसे अग्निहोत्रम् तथा दृष्ट नाश जग्य कहा जा सकता है।

इसके अतिरिक्त आशुवत्त आदि नै कश्यप के स्वनिष्ठ तथा परनिष्ठ नामक दो मेद और बताये हैं। अपने आप अग्नि कश्यप आदि अग्नि होने पर कश्यप स्वनिष्ठ तथा दूसरे के नाश आदि होने पर परनिष्ठ माना जाता है।^१ भरतमुनि ने कश्यप के अग्निहोत्रम् अग्निहोत्रम् अग्निहोत्र नामक तीन मेदों का नाम दिया है। इन्हींको दूसरे स्थानों में अग्नि अग्नि तथा शोक-कश्यप माना जा सकता है। जहाँ अग्नि के अग्नि का अर्थ उत्पन्न हो जाए, वहाँ अग्नि-कश्यप वहाँ अग्नि-होत्रम् अग्नि हो। वहाँ अग्नि-कश्यप तथा अग्नि-होत्रम् विनाश के कारण शोक करण माना जाता है। इनमें शोक-कश्यप ही प्रधान और विशेष प्रधानता होता है। ये सचारी के रूप में ग्रहण किए जा सकते हैं।

मातृप्रकाशकार ने कश्यप के मानस बाधक तथा कर्म नामक मेद माने हैं।^२ मानस-कश्यप में मानसार्थ का अनुसन्धान निस्साधोच्छ्वास की शीघ्रता अनुसृत के प्रति अनभिज्ञता अनभिज्ञता विचित्र विरक्ति के अन्तर्गत संस्कारादि में शीघ्रता आदि लक्षण होते हैं। व्यक्ति गुण्य में टाकता है और स्निग्ध के प्रति भी उसकी अनिच्छा बनी रहती है। बाधक में हा-हा करके रोना प्रताप शीघ्र भाषण आदि पाए जाते हैं। इसी प्रकार कर्म-कश्यप में भी अनेक अनुभाव दिलाए जा सकते हैं।

माता मेद नै भी कश्यप के कई मेदों की वर्णना की जाती है। यथा कश्यप अतिकश्यप महाकश्यप लघुकश्यप तथा सुल-कश्यप। इनमें से कश्यप अतिकश्यप तथा महाकश्यप को तो कश्यप की उच्च अन्तर्गत और उच्चतम रखा माना जा सकता है किन्तु यह सुल-कश्यप सुल-कश्यप में अतिशय विविधता लगता है।

१ स्वप्नापवन्धनकलेष्टाग्निहोत्रविनाशः स्वनिष्ठः ।

अरेहनाग्न आशुवत्तकलेष्टाग्निहोत्रविनाशः परनिष्ठः ।

र त पु १५१ ।

१ मा दा बी पु ७६ प १-७८ ।

२ मा प्र पु १४ वंति ८ ।

मुनावायबी का कथन है कि लघुकण में कण्डा की भाषा प्रथम तीन से कुछ कम हो जाती है। वहाँ वह केवल निम्न के रूप में रहती है। धनिष्ठ का नाम रहता है निम्न भाषा नहीं छूटती। चित्त बुविधा में रहता है। धनिष्ठ विचारण का पूरी तरह से प्रयत्न होता रहता है। लघु-कण वह कण है जो हृत् में बहने वाला हो किन्तु वहाँ पिछले क्रियोजन्म कण का प्रथम धावेम हृत् को प्रभावित करके अनुप्य को गला देता है। हृत् के धातु इसी प्रकार के होते हैं।^१

पूर्वोक्त भेदों पर विचार करने से प्रतीत होगा कि साधन भेद से माने जाने वाले भेदों से कण रस की स्थिति में कोई अन्तर नहीं माना अतः उनके मानने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती। विधाधारे के अनुसार कण के भेद करने में एक कठिनाई है और वह यह कि इस प्रकार के भेदों की संख्या निर्धारित नहीं की जा सकती। अतएव मरम और सत्य मान सही है कि स्पृश रूप से इष्ट-नाम तथा धनिष्ठ प्राप्ति नामक दो भेद स्वीकार कर लिए जाएँ। स्वनिष्ठ तथा परनिष्ठ भेदों को इस क्रमशः कण्ठाग्रक तथा कण्ठाग्रनिष्ठ भी कह सकते हैं। स्वनिष्ठ में धातय स्वयं अपने कण का बहान करता पाया जाएगा जो ओरोद्धार-मात्र होना दूसरे व्यक्ति में अपने प्रति कण्डा उत्पन्न करेगा किन्तु स्वयं कण्ठाग्रनिष्ठ न होना। प्रिय प्रभाव में हृत् के मन्त्र्य में योधा का प्रियपति वह मैरा प्राण धारा नहीं है। प्रादि ओरोद्धार इसीका उदाहरण है। इनके विपरीत परनिष्ठ शोक विनी व्यक्ति या वस्तु की दुर्दशा प्रादि के कारण साधन के मन में उत्पन्न शोक या कण्डा से ही उत्पन्न होगा। इनमें एक शोक की स्थिति है और दूसरी वरणा की। किन्तु वाच्य में इनका प्रयोग सहृदय को इच्छित होगा वहाँ यह सम्पन्न के रूप में ही धारित।

साधनप्रभावकार द्वारा विवेक भेद केवल अनुवाक भेद से है। उन्मूलक देने की आवश्यकता नहीं। लघुकरण प्रादि भेद भी हमारी दृष्टि में विन्य महरण्य नहीं है। रस के स्वर भेद के रूप में इन्हें स्वीकार तो किया जा सकता है किन्तु रस कण्डा के जिस उदाहरणों को प्रतिवर्ण्य विना दया है उनका धर्मार्थ का तो धर्म रसों में है। जाना है या वे रस की धर्मता तक न पहुँचकर मात्र कोटि तक ही रह जाते हैं। उदाहरण के लिए 'महावर्ण्य का उदाहरण' करण रस का नहीं उदाहरणमय विदोष का है।

हम हृत्मात्र शिष्ट के मित्र नु निराल उत्तम हृत् विदोषे ।

देव मुण्डो मुन कण को अनुवाक में विदोषी नु मा कोन ॥

प्यास नियोजी रही नहि नैननि पञ्जल सों निधुरे भित कोए ।

घातुनो जगिबो सौंयि हर्मि बरब नीव हमारी नै लौं सुख सोए ॥

धन्य को तीसरी पंक्ति पर ध्यान दीजिए तो स्पष्ट हो जाएगा कि नैनो में निमोजी प्यास घर्षात् बर्धनाया गयी है और निरप्य ही धन्य-विमोचन हो रहा है । यह सब क्या निरुद्देश्य कहा गया है ? क्या 'सुख सोए' का अर्थ उपलब्ध कर में यह न होकर कि वहाँ बैठे घपने-घाप नैन कर रहे हैं और हमारी उपेक्षा कर रही है यह है कि वे सुख की छेज पर सो गए घर्षात् मर गए ? कथमपि नहीं । यह तो उपलब्ध है सीधा ।

मुक्त कण्ठ के अन्तर्गत दिया गया निम्न उदाहरण भी हमारे विचार के भावोदय का उदाहरण है । इस धन्य में कौटुम्बा का छोटा-सा और उसके संचारी तो छात्र हो चुके हैं उनके स्थान पर हर्ष तथा पुनः आदि प्रकाश हो गए हैं

नाम की भूमि बुहाग को नृपन राजसिरो निधि नाम निवातु ।

आइए मेरी बुद्ध कम होयक अन्य पतिव्रत प्रेम प्रकातु ॥

नंक ते आइ विलंक निधु मुक्त सर्वनु वारति कौशिला घातु ।

नायन वे ते उठाई सिधे हिय नाम बुलाय लै पौछति घातु ॥

माराय यह है कि कण्ठ के केवल इष्टनाय तथा अनिष्ट प्राप्ति नामक ही ही धेद मानने चाहिए । इष्टनाय तो मृत्यु से सम्बन्ध रखता है और अनिष्ट प्राप्ति के अन्तर्गत अनेकानेक भेदों का समावेश हो सकता है । इष्टनाय का उदाहरण दीक्षा-विनाय हो सकता है अथवा दारान-नरक पर क्रिया क्या विनाय भी इसी का उदाहरण है । लक्ष्मण के बाह्य होने पर राम का विनाय कहा ही अर्थ व्यंजक और करण है । इसी प्रकार के धन्य अनेक उदाहरण प्रस्तुत किए जा सकते हैं जिनमें कहीं किसी नेता या महान् व्यक्तिकी अथवा मित्रादि की मृत्यु पर घातु कहाये गए होंगे । अथवा बुद्धिमान् पौकृत अथवा व्यक्तिकी अथवा अष्ट अष्ट नाचाय देव अथवा स्वान विषेय के कारण कण्ठ का निर्वाह पाया जाएगा ।

इन प्रकार विचार करने से कण्ठ रत्न के भेदों के ज्ञान के लाभ-लाभ करण और विज्ञान के वारन्तारिक सागर पर भी प्रकाश पड़ना अपसंय और वह जाना है । इन लक्षणों में हमारे विचार अन्तर्गत विप्रलम्भ शृंगार के इन प्रकार हैं कण्ठ रत्न का स्थायी नाम रत्नना निबिध धाक है और शृंगार का स्थायी है रत्न । यह पाद निम्नादिनाम का कारणों से उत्पन्न हो सकता है ।

(१) इष्टनाय के द्वारा तथा (२) अनिष्ट प्राप्ति के द्वारा । इष्टनाय में अथ

वस्तु या व्यक्ति का पूर्णतया नाश हो जाता है किन्तु अनिष्ट प्राप्ति में प्रिय व्यक्ति या वस्तु का नाश न होने पर भी उस पर असह्य अनिष्टकारक कष्ट आया हुआ देखकर सुनकर या अनुमान करके भी कष्ट उत्पन्न हो जाता है। उदाहरणतः कालियनाग से प्रसन्न बासकुण्ड को देखकर गोप-गोपी नग्न-मद्योदक का वैकल्पपूर्ण विलाप भयवा बिम्बा का प्रकटीकरण इष्टनाश न होने पर भी केवल अनिष्ट-प्राप्ति के कारण उपस्थित कष्टुरस माना जाएगा। इसी प्रकार केंद्रेयी की भुटिलता के कारण बनबास के लिए आते हुए राम को देखकर बलराम का यह चिन्तन कि जिसे राक्षसिक से मण्डित होना था वही राम बन जाती हो रहे हैं और यह परिचय कि मैंने बचन देकर यह क्या किया अबका मेरे जीवन में राम अब किस भी सकंभे या नहीं आदि बातों के कारण बलराम के परिचाय का बर्तन कष्टुरस बहूभाषा। यहाँ राक्षसिक न होने से इष्ट नाश और बनबासी हो जाने से अनिष्ट-प्राप्ति दोनों ही हैं। फिर भी यहाँ एक बात प्रथम ध्यान में रखनी चाहिए। यह यह कि अनिष्ट की संभावना जितनी ही तीव्र होती जाएगी उसी मात्रा में कष्ट की स्थिति इतनी होनी जाएगी अथवा यह कष्ट का सहारा पाकर भी दूसरे रसों में परिणत हो सकती है। जैसे यदि प्रिया प्रवाल में गये हुए पति के सम्मुख में कोई कष्टकर अनिष्ट तथा चार मुनकर संवायुल और बिम्बा-म्यस्त होने लगे कि अब क्या होना तो यह कष्ट का लक्षण कुछ-कुछ व्यक्त करता हुआ भी रति-सम्पर्क के साथ पूर्ण अनिष्ट के निराकरण के कारण केवल कल-विप्रलय का उदाहरण होना और जब तक रति युग्म अनिष्ट निराकरणनिष्ठ और उपस्थित न हो जायगा जब तक उसे मुक्त कष्ट न कहा जा सकेगा। इसी प्रकार कृष्ण के भयुरा में ही रह जाने पर बसोदा की निम्न उक्ति बिम्बा तथा संवा ने व्यायुल बारहस्यभूति भावा का रूप उपस्थित करनी है जिसके कारण हम इसे कल-नामस्य वा उदाहरण मानने हैं।

प्रिय पति कृष्ण मेरा प्राणप्यासा नहीं है।

हु न-अलपि निमग्ना वा सहारा नहीं है।

अब तक जिसको मैं देखते आ रही हूँ।

अह हृदय हवारा मेव-नारा नहीं है ॥

—प्रियप्रवास नामक गीत।

यही प्रथम भावे बनवार कृष्ण के लिए न जिसने के निराकरण हो जाने पर बालस्य की निराकरणनिष्ठ करना रस में परिवर्तित कर देता है। निम्न यदि दो में हरण रस का परिचाय नष्ट हो देना या भवता है।

विषु मुख धावलोके नृप्य होता न कोई ।
न सुखित जगवासी कामित को देख होये ।
यह धावमत होता है नुगी बात द्वारा ।
धम वह न सकेयी आनित गीयुव धारा ।

— शिवप्रवास सातम सर्ग ।

तथा— हा ! बुद्धा के धनुत मन हा ! बुद्धता के सहारे ।

हा ! प्राप्ती के परमप्रिय हा ! एक मेरे दुसारे ।

हा ! धोभा के सदन सब हा ! क्य सावन्धवासे ।

हा ! बेदा हा ! हृदय-यन हा ! कैव-सारे हमारे ।—बही

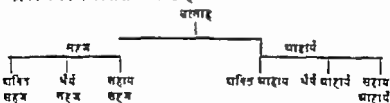
इसी प्रकार सङ्कुलता के विरा होने पर कल्प आवि का विटु-वास्तव्य है भरकर प्रविष्ट होते हुए वास्तव्य सङ्कुलने इत्यादि रसोक द्वारा अपने धाम व्यक्त करना भी हमारे विचार से विमोघ वास्तव्य माध का उदाहरण है कल्प का नहीं । इसके कई कारण हैं । सङ्कुलता समस्त मंगल-कामनाओं के साथ पति यह भेरी का रही है, अतः पिता के लिए प्रसन्नता का अवसर है दूसरे किसी प्रकार की धंका यहाँ नहीं है कि सङ्कुलता का अनिष्ट होना । स्पष्ट ही कहा भी गया है 'विस्लेषकुर्त्तव्य' ।

अभिप्राय यह है कि निराशा की तीव्रता और उसके अनुकूल रति का उन्नी माया में प्रभाव रसों के मिल्न-त्रिल्न रूप प्रपत्तिन करता है । यहाँ निराशा पूर्णता को पहुँच नहीं है यहाँ चाहे इष्ट-लाभ ही बुद्धा है अथवा अनिष्ट होने का निश्चय हो चुका है और सम्बन्धित व्यक्ति निराशा में डूबता दिखाना गया है यहाँ करण रस मानना चाहिए, किन्तु यहाँ उचित भी भाषा की भी अवधाना रही हो यहाँ इष्टलाभ अथवा अनिष्ट का निश्चय न हो किन्तु अवस्था फिर भी व्यथनापूर्ण ही यहाँ अवसर कि अनुभूत विमोघ का कल्प-वास्तव्य हो सकता है । अतः यहाँ रति अवधान तथा सीक अवधान हो यहाँ करण और यहाँ इसके विपरीत स्थिति हो यहाँ विप्रसन्न श्रुति करण-वास्तव्य अथवा विमोघ-वास्तव्य में न कोई होना । अक्षेप में हमारी स्थापना यह है कि (१) मायी इष्टावधानता के प्रभाव में रति कैवल्य संचारी रूप में अवस्थित होता है अतएव ऐसे स्थल पर करण रस मानना चाहिए । (२) किसी व्यक्ति के सम्बन्ध न रखने पर भी धामध्वन का वास्तव्य बहुत देखकर धोष-व्यस्य करण रस अवधान हो सकता है जैसे निराशाश्री की निश्चया पीरक कविता द्वारा । (३) यहाँ अपने प्रिय पुत्रादि के अनिष्ट की भावना और उनके अपने हैं विपुल होने की रति-भुन व्याकुलता रहनी है यहाँ करण-वास्तव्य या विमोघ वास्तव्य होता है ।

वीर रस

वीर रस का स्थायी भाव उत्तम प्राकृतिक उत्साह होता है। किसी काय के सम्पूर्ण करने के हेतु हमारे मानस में एक विशेष प्रकार की उत्तर क्रिया उत्पन्न रहती है। वही उत्साह है।^१ भानुवत के विचार से विभावादि घर्षण पूर्णतया परिरुद्ध उत्साह या संपूर्ण इन्द्रियों का प्रह्वं ही वीर रस है। यह उत्साह व्यक्ति-संभूत होता है।^२

जिस व्यक्ति में शक्ति ही नहीं है जिसमें बल नहीं है वह उत्साहहीन निपट दुर्बल एवं निष्क्रिय हो जाता है। धैर्य तथा साहाय्य उत्साह के दो प्रमुख सहायक हैं। जो व्यक्ति धैर्यपूर्वक काम नहीं कर सकता वह बहुत काम तक उत्साही नहीं रह सकता। इसी प्रकार निरते हुए व्यक्ति हारते हुए मोझा को अपनी सहायता के लिए घाये हुए व्यक्ति या सैनिक को देखकर नवीन बल का अनुभव होने लगता है। उसमें नवीन शक्ति का संचार ही जाता है। साहाय्य के अभाव में कभी-कभी धैर्य तथा उत्साह भी काम नहीं कर पाते। यथा महाराणा प्रताप में स्वयंशक्ति की कमी न रहने पर भी असहाय बचा में उन्हें अस्त्र के सम्मुख विनम्र होने के लिए विवश कर दिया था। वस्तुतः शक्ति के दो रूप हैं। वह आंतरिक भी है और बाह्य भी। आंतरिक शक्ति मनोबल है आत्मबल है और बाह्य शक्ति का दूसरा नाम साहाय्य है। सहायता का अर्थ है एक व्यक्ति के लिए दूसरे की शक्ति का प्रदान। आत्म-शक्ति के रहने पर भी कभी-कभी बाह्यशक्ति का अभाव समुप्य को हरीरसाह कर दिया करता है। विष्णु उठे पाठे ही उत्साह की ली चुन भाग उठती है। अत्र विद्वानों ने उत्साह के सहज तथा साहाय्य नामक दो धर्म माने हैं। धनमुपास ने तो उन दोनों के भी शक्ति धैर्य तथा अहाय के नाम से तीन-तीन भेद किये हैं। इन प्रकार अम्ताह के चारों को निम्न रूप में वर्णित किया जा सकता है



१ अम्ताहीनाम् उत्तमवर्णनि । भा प्र पु ८१ ।

२ अम्ताह सर्वद्वारेषु सन्धरा नामनी क्रिया । भा प्र पु १३ ।

३ अम्ताह धातिमन्त्रा बुद्धिदीप्तायनामिहा । भा प्र पु ४ ।

४ भा प्र पु १३ इति । तथा र पु १३६ इति १२९ ।

वत्साह को सभी नामों का मूल कारण मानकर कुछ लेखकों ने बीर के अनेक नामों को प्रस्तुत किए हैं। यों तो महाभारत में यज्ञधुर, वसधुर, गरुधुर, मुलधुर, दानधुर, बुद्धिधुर, समाधुर, सांख्यधुर, योनिधुर, धरम्यधुर, गृहवासधुर, स्थानधुर, पात्रधुर, धर्मधुर, विषयधुर, वशाध्ययनधुर, अध्यापनधुर, गुरुभूषणधुर, पितृभूषणधुर, मातृभूषणधुर, भैरवधुर तथा अतिविपुलधुर—जैसे अटपटे भर्षों का वर्णन है^१ किन्तु यह प्रायः न तो लक्षण-ग्रन्थ है और न इसकी साक्षात्ता का किसी विद्वान् ने समर्थन ही किया है। पण्डितराज अय्यन्नाथ ने पाण्डित्यबीर [जिसे कुवरजी बुद्धिबीर कहते हैं] सत्यबीर, सत्ताबीर, कर्मबीर तथा वलबीर नामक चारों की चर्चा प्रचुर की है। आगे चलकर 'साहित्यसार' के लेखक श्री महाभुताचार्य ने महाभारत के सरयधुर, दानधुर, समाधुर, योनिधुर, स्थानधुर, भैरव के साथ वयाबीर, कर्मबीर, तरोबीर, मलबीर, विद्याबीर, संपत्तीर, कपबीर, कलाबीर, गानबीर, साहित्यबीर, ऐश्वर्यबीर, कवित्वबीर, अज्ञाबीर तथा अतिबीर का भी संग्रह कर लिया है। हिन्दी के नवीन विचारकों ने कर्मबीर, विरहबीर, सरपाह्वबीर, अनसनबीर, दार्शनिकबीर, लेखकबीर, सेवाबीर जैसे अनेक-अनेक बीरों को निकाल लिये हैं। श्री विद्योपी हरि के बीर सततई में विरहबीर का उल्लेख करके नवीन बात कह जाती है। अभिप्राय यह है कि बीर रस के सम्बन्ध में 'जितने मूढ़ उठनी बातें' मुहावरा पूर्णतया ठिठ होता है।

इस प्रकार अनेक भर्षों की स्वीकृति के मूल में यह भावना काम कर रही है कि मनुष्य के अति अथवा कम अस्तेय, धीर, दृष्टिमान, बुद्धि, विद्या, गरव, अक्रोधादि जितने गुण हैं मनुष्य के जितने परोपकार, दान, दया, कर्म आदि सुकर्म हैं और ऐसे ही जितने अस्वास्थ्य, विषय, लोभों में बीरता दिखलाई जा सकती है। किसी विषय में अनन्यता, अतिशयता, मादमिवता का होना भी एक प्रकार का अस्वास्थ्य है। किसी की किसी विषय में अनापारण्य योग्यता की अति हो तो वह उस विषय में बीर है।^२

किन्तु अस्तु, केवल किसी विषय में अनन्यता को ही अस्वास्थ्य कहना उचित नहीं है। अस्वास्थ्य तो अतिशय अति में ही रहता है और अस्वास्थ्य नामों में भी। अस्वास्थ्य के विचार में विरहिणी माणिक्याओं में बीर, अति, अस्वास्थ्य ? किन्तु अति विद्योपी हरिजी के मतानुसार तो 'विरहबीर' न मान लेंगे। इस प्रकार यदि बीर मान लिया जाता तो नवीन रस बीर में ही माना जाये। उनी प्रकार ? न अति र स ७६-७७।

० ना ना पृ ११८-१०७।

१ ना र पृ २४२।

योग्य लेखक के लिए 'लेखकबीर' की संज्ञा देना भी उचित नहीं। यह तो बतलाने के लिए कि लेखक को भी रचना करने का उत्साह होता है और रामायण के विषय में कवियों के उद्योग की बदमाश भी समझ ली है। तथापि हम उसे कविबीर या लेखकबीर न कह सकते हैं। बीर रस के लिए वरिष्ठ व्यक्ति में उत्साह का होना ही पर्याप्त नहीं है। यद्यपि यह आवश्यक है कि काव्य रसास्वादिभिः सज्जित प्रभावित हो। सङ्ख्य में भी उत्साह का संचार हो। विरहबीर लेखकबीर धर्म्यापनबीर धर्म्यपनबीरदि भेदों में से अधिकार में इस प्रकार की प्रभाव साधिता का प्रभाव है। विरहबीर में तो प्रेक्षक पाठक या श्रोता में किसी प्रकार का उत्साह वास्तव में होकर इसके विपरीत भावों की ही अनुभूति होती। इसी प्रकार धर्म्यापनबीर धारि में से सङ्ख्य को केवल कवि द्वारा वर्णित चरित्रों के परिचय का समस्त-मात्र विवेका। वामबीर, कसाबीर, ऐश्वर्यबीर, भद्राबीर तथा भक्तिबीर भेद भी इसी प्रकार व्यवस्थित हैं। इनसे सङ्ख्य के रूप में उत्साह का प्रसार न होकर इसका परिणाम आत्म ही प्रसारित होता है। इसी प्रकार भद्रा तथा भक्तिबीर में बीरता नहीं रति ही प्रधान है। पुन्य के प्रति भद्रा भक्त्य भक्ति में उत्साह तो अवश्य होता है किन्तु वह पुन्यवृद्धि से प्रभावित होता है। आत्म-वृद्धि का ज्ञान नहीं रहता। वस्तुतः रस-भेद का विचार धाम्य तथा भाव के प्राधान्य के विचार से करना चाहिए। यदि इसी प्रकार बीरों की संख्या बढ़ाते जैसे आएँ तो धर्म्य-बीर-बीर, रति-बीर-हिंसा-बीर, बीर-बीर, असत्य-बीर, विनय-बीर आदि धर्म्यान्व प्रभावपूर्ण भेदों को भी मानना पड़ जाएगा। हमारे विचार में वर्मबीर और मुखबीर ही प्रमुख रूप से माने जाने चाहिए। सत्य-बीर की पुनरुत्था आवश्यक नहीं है क्योंकि सत्यभावण में वर्मवृद्धि प्रधान रहती है। यही कारण है कि सत्यबीर होते हुए भी बुद्धिमान वर्मराज ही कहलाएँ। सत्य के लिए त्याग भी किया जा सकता है। यथा 'सत्य हरिश्चन्द्र' नाटक में हरिश्चन्द्र का चित्रण किया गया है। इस सत्यता के पीछे साहस और हठता काम करते दिखाई पड़ते हैं। सत्य पर दृढ़ रहना साहस या निर्ममता का ही बीजक है। उसके पालनकर्ता को हम वर्म का पालनकर्ता मानते हैं। अतएव सत्यबीर को वर्मबीर के ही वर्गबंध में रखा चाहिए। किन्तु जिस प्रकार सत्यबीर और मुखबीर में साहस और हठता का पालन होता है उस प्रकार विरहबीर में हठता प्रधान रूप से नहीं पाई जाती यद्यपि विकलता ही प्रधान होती है। यह ठीक है कि जिसके प्रति विरह निवेदन होता है उसके लिए विरही हजार कष्ट उठाते के लिए भी तैयार रहता है किन्तु इसमें विलस की उत्कण्ठ प्रियवर्तन की व्याकुलता ही प्रधान बनी

रखती है और वही हमें प्रभावित भी करती है। विरह के प्रति स्वाभाविक रूप से किसी का रसना प्राकट्य नहीं होता। जसा मुझ के लिए होता है। जब तक कोई भाव इस पहनता है हमारे मन में न जमा हुआ हो कि वह सदा स्वभाविक लगे और उसे प्राकट्य किसी भी समय अपमान के लिए तैयार रहे। तब तक वरम रसायी भाव होने की सामर्थ्य नहीं मानी जा सकती। अथवा विप्रसन्न गृहार को गृहार न मानकर आज तक विद्या कभी का भीर रस मान चुके होते। जसा भीर, अहिंसा-भीर अथवा ब्याभीर ही है। यह अहिंसा आज मुझ का ही एक अस्त्र हो गई है। इनमें प्राचीन काल के समान धर्मवृद्धि के साथ साथ आज युद्ध की पराजय की भावना का सम्मिश्रण हो गया है। अतएव प्राचीन अहिंसा-भीर को यदि हम धर्मवीर कहते तो आज के अहिंसावीर की मुझवीर कहेंगे। अहिंसा आज एक आन्दोलन के रूप में स्वीकृत है। अतएव इसे मुझवीर के अन्तर्गत रचना अनुचित न होया। जहाँ जसा सदा अहिंसा और अहिंसा के रूप में सामने नहीं आनी वहाँ वह ब्याभीर के अन्तर्गत रखा जाएगा। जल दीप्त अहिंसा या प्रभाव के प्रदर्शन से सम्बन्ध रखता है और मुझवीर मुझ में प्रयोजनीय है। या युद्ध पर पाठक बनाने के काम आता है। अतः जलवीर को मुझवीर के अन्तर्गत ही स्वीकार किया जा सकता है। इसी प्रकार जलवीर अहंता के विचार से धर्मवीर अथवा मुझवीर के अन्तर्गत या लक्षणा है। जहाँ किसी रसा दान धर्म आदि कृत्य के लिए यत्न प्रदर्शित किया गया हो वहाँ इसे धर्मवीर कहेंगे और जहाँ धर्म-विजय आदि के लिए यत्न हो वहाँ मुझवीर मानेंगे। ये दोनों—जलवीर तथा जलवीर—पूर्वक-नृपक प्रयोग्य हो सकते हैं किन्तु मुझवीर के प्रसंग में इनका सम्मिश्रण ही देना जाता है। उदाहरणतः तुमसीकृत गीतावली के अन्तर्गत अथवा अनुमान से जल और जल दोनों का मिश्रण है।

जो ही लक्ष अनुपातन वाची।

तो अष्टमहि निषीरि जैन कपों आनि मुखातिर नाची।

साधारण यह कि मुझ और धर्मवीर और रस के दा और ही मुख्य है और रसा दान आदि धर्मों को अहिंसा के अन्तर्गत रखा जा सकता है तथा विरह और आहिंसावीर अहिंसावीर जलवीर जलवीर और अहिंसावीर, अहिंसावीर, अहिंसावीर अहिंसावीर अहिंसावीर आदि अनेक धर्मों को सहज ही अनेका को जा सकती है। अतः जल और रस के तीन धर्मों का अन्तर्गत करते हुए मुझवीर को ही मुख्य रूप में ध्यान में रखा है। यह बात अनाह-दृष्टि और रस अहिंसा और अहिंसा अहिंसा उनके वर्तन से स्पष्ट हो जाती है। इन सबका वर्तन करने हुए कहेंगे

जन्ही अनुमावाहि का वर्णन किया है जो मुड़बीर के अन्तर्गत आते हैं।

यही आचार्य कुबल द्वारा प्रतिपादित एक नवीनता की ओर ध्यान आकृषित करना आवश्यक प्रतीत होता है। कुबलजी ने 'उत्साह' शीर्षक के अन्तर्गत उत्साह की परिभाषा देते हुए समझाया है कि 'उत्साह' में कष्ट या हानि सहने की दृढ़ता के साथ-साथ कर्म में प्रवृत्त होने के आनन्द का योग रहता है। साहस पूर्ण आनन्द की अवस्था का नाम उत्साह है। किन्तु केवल कष्ट या पीड़ा सहन करने के साहस में ही उत्साह का स्वल्प स्फुरित नहीं होता। उसके साथ आनन्दपूर्ण प्रयत्न या उसकी उत्कृष्टता का योग चाहिए। बिना बेहोश हुए भारी छोड़ा बिछाने को तैयार होना साहस कहा जाएगा पर उत्साह नहीं। इसी प्रकार कुपचाप बिना हाथ-वीर हिलाये और प्रहार सहने के लिए तैयार रहना साहस और कठिन-से कठिन प्रहार सहकर भी, बचहूँ न हटना बीरता नहीं जाएगी। ऐसे साहस और बीरता को उत्साह के अन्तर्गत लाना कर सकते हैं जब साहसी या बीर उस काम को आनन्द के साथ करता बसा जाएगा जिसके कारण उसे सहने प्रहार सहने पड़ते हैं। सारांश यह कि आनन्दपूर्ण प्रयत्न या उसकी उत्कृष्टता में ही उत्साह का वर्णन होता है केवल कष्ट सहने के निश्चेष्ट साहस में नहीं। वृत्ति और साहस दोनों का उत्साह के बीच संबंध रहता है। इस दृष्टि से कुबलजी ने मुड़बीर के साथ-साथ 'रामबीर' का भी समर्पण किया है किन्तु हम उसे बर्म का एक लक्षण मानकर उसी व्यापक रूप के अन्तर्गत रखना उचित समझते हैं। यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि इस प्रकार के बीर भेदों के अतिरिक्त कुबलजी 'कर्मबीर' 'बुद्धिबीर' तथा 'बान्धीर' का भी समर्पण करते हैं। कुबलजी का यह कथन निश्चय ही माननीय है कि मुड़ के अतिरिक्त संसार में और भी ऐसे विकट काम होते हैं, जिनमें थोर सारीरिक कष्ट सहना पड़ता है और प्राण-हानि तक की सम्भावना रहती है। अनुसंधान के लिए तुपार-संश्लिष्ट आत्ममेही अवश्य पर्वतों की चढ़ाई, मूब पैरा या सहाय के देशिस्तान का तफर कर वर्षर आदिमों के बीच भ्रमण थोर । (अ) तथा बीप्ता विक्रिप्ता कुम्भा नम्नीरा समतारका ।

उत्पुस्तकम्या हृदिस्तु बीराबीररताभया ॥

ना ना बी भ ना ॥ १

(ब) तथाबीरे प्रकर्तम्या नहविसेपसंपुता ।

इता प्रहरलाहिहानानाचारीतनाकुता ॥ २६ ।

राजर्षिभोस्तकविर्भूतौबीरिभूतौकौच ॥

कालाकालभरी नारीराधेये योमयेपुपतिपु ॥ २७ । यही पृ १४२ ।

जन्मों में प्रवेश इत्यादि भी पूरी भीरता और पराक्रम के कार्य हैं। इनमें जिस मानन्दपूर्ण तत्परता के साथ भोग प्रवृत्त हुए हैं वह भी उल्लाह ही है।" इस प्रकार के साहसविभिन्न उल्लाह के प्रतिरिक्त कर्म मान के सम्पादन में होने वाले, तत्परतापूर्ण मानन्द को भी उल्लाह ही कहा जाएगा। ऐसे उल्लाह को 'कर्मवीर' का प्रचारक कहना उपयुक्त होगा। किन्तु युवराजी ने मुद्राराक्षस नाटक के अन्तर्गत बाणभय तथा राक्षस की शीतिरु चोटों का उल्लेख करके उनमें उद्योग की तत्परता के आधार पर इसे केवल कर्मवीर का उदाहरण मानते हुए भी धारणाओं मुक्त या धातुकन के नेताओं का उदाहरण देकर उन्हें 'कर्मण' युद्धवीर तथा बाणवीर की संज्ञा दी है। इन्हें युद्धवीर तथा धर्मवीर के साथ कर्मवीर तो स्वीकार्य प्रतीत होता है किन्तु ये दोनों नहीं। कारण कि हम बीर की वास्तविक स्थिति तभी मानते हैं जब शारीर भीरता की अवस्थिति भी हो। धर्मवीर प्रादि माग्य भेदों में वह वर्तमान रहती है किन्तु बाणवीर प्रादि न नहीं। इसी प्रकार मानें तो कर्मवीर धर्मवीर संपत्तीर भी मानने पड़ेंगे जो हमारी दृष्टि में दुष्प्रसङ्ग का अन्तर्गत होते हैं—बीर रस के अन्तर्गत नहीं। बीरता में अब तक स्थापन नष्ट सङ्घर्षाणा भीर मर्त्य का मानन्द न मिला हो तब तक वह बीरता ही क्या?

अनुयोग द्वार भूय के टीकाकार जनशारी हेमचन्द्र ने त्यागवीर तथा तपो बीर नामक भेदों को युद्धवीर से अलग करवाया है। उनका वचन है कि ये दोनों प्रकार के बीर तथा प्रमाण नामक रस विधी भूय-वीर अर्थात् अनुय परहिता के सहारे व्यञ्जित नहीं होते जबकि युद्धवीर न परीक्षापात्र अर्थात् पर हिता रहती है और अनुयुक्त है अनियमित की स्थिति है। अतिरिक्त भी एक प्रकार का अनुय ही है। अतएव त्यागवीर तथा तपोवीर नामक बीर रस के भेदों को ही प्रमुख मानना चाहिए। इसके विपरीत हमारा विचार है कि २ अथ तु त्यागतपोभूयो बीररसे वर्जिते। त्यागतपती च त्यागोभूयो गुणान्ना दक्षिणे मतो मे वरं मोक्षानि धाम तव अनुमितिं इयम् इत्यादि वचनान् लभस्तुगुणप्रदान इत्येवमा विवक्षया बीररसस्य धारामुत्पत्त्याम्।

तथा कविशर्म उपपानतललेन लज्जोभैरु निर्वर्त्यते यथा—

त एव प्राप्तिनि प्राप्ती प्रीतेन वर्जितेन च।

वित्तोद्विग्नरसस्य प्राप्तिना येन वर्जितम् ॥

इत्यादि प्रकारं लभ परीक्षापात्रनाशलोचकम् बीररसस्वायम्। तन्नाशेन उपपानतललेन लज्जोभैरु बीररसोऽयं विवृणुत। तपोरसविषयस्य बीर रसस्य प्रमाणान्तरितानां वचनानुसारितोपायदेवतादि विवक्षितानि।

अन्तर धातु रसेन पु ११२ ११३।

विमानादि' ने धनुषाणों के आधार पर भी हम दोनों के भेद का प्रदर्शन किया है । रौद्र में स्वेद बदन-नयनादि की रक्तता आदि धनुषाण प्रकट रहते हैं किन्तु मुड़बीर में इनका प्रकटन नहीं होता । बीर रस के समीप पहुँचा हुआ होता है और रौद्र व्यग्रता धर्म्य आदि के । दोनों दो विपरीत धर्मस्पर्श हैं । मुड़बीर में धर्म्य की व्यक्तता पाई जाती है किन्तु क्रोध जिस प्रकार पाण्डविक आचारमक तथा बौद्धिक तीन प्रकार का हो सकता है उसके समान जसाह पाण्डविक नहीं होता । मुड़बीर में भी उदारता धर्म्यकुरीखता आदि को आचर्यक माना गया है । इसके प्रतिरिक्त रौद्र रस में क्रोध आत्मिक रूप में प्रकट नहीं होता और बीर रस में मुड़बीर की छोड़कर धर्म्य भेदों में धर्म्य की उपस्थिति भी नहीं रहती । क्रोध की आधार बिना प्रतिक्रिया की भावना है । किन्तु बीर रस के लिए यह आवश्यक नहीं है कि जसाह केवल प्रतिक्रिया रूप में उत्पन्न हो । क्रोध अनुरागता का पधराती है और धर्म्याय्य पुणों का लोपकर्ता भी जब कि जसाह पुणों का सर्वथा नाशक । क्रोध में अनुप्य भावता हो जाता है किन्तु जसाह में विवेक का त्याग नहीं करता । तात्पर्य यह कि रौद्र और बीर दोनों कुछ समानताओं के रखते हुए भी पूर्णतया भिन्न ही हैं ।

अव्युत्त रस

विमानादि लक्ष्य से विरम नामक स्थायी भाव ही अव्युत्त रस है रूप में व्यक्त होता है । लोकोत्तर वस्तु धर्म्य घटना हमका प्रधान विभाव है । वह अनेक प्रकार का होसकता है । यथा दिव्य शक्ति धर्म्य लक्षण विमानादि वस्तु का देवता उनके स्वरूप में भुजना जिस ईप्सिन मनोरथ की इच्छा तो तीव्र हो परन्तु जिसकी प्राप्ति की विरोध समावना न हो समरा मुरग या धर्म्यमात्र प्रत्य हो जाता गृह-विरोध का दर्शन विमानादि धर्म्य हस्तबाल त्रैवी वृत्तमन्त्रर धर्म्यों की देवता यह सब अव्युत्त के विभाव के घटवत्त माने जाते हैं । धर्म्य के वैज्ञानिक दुर्ग के विभाव तो एक साधारण-ही वस्तु हो गई है धर्म्य सब वह कुछ भागों के लिए विरमबोलाव विभाव के रूप में घटे ही गयीं न हो नके किन्तु नवीन आदि धर्म्य सभी बहुत हो रहे हैं उन्हें हम विभाव के धर्म्यन दार्ग्य धर्म्य माने हैं । एतन्मत्ता हा-डोयन धर्म्य धर्म्य के नवीनवि विस्मिन करने वाले विभाव है । हम प्रकार की धर्म्य वस्तुओं की भी हम अव्युत्त विभाव न धर्म्यन धर्म्य धर्म्य माने हैं ।

१ रसायनोपनिषद्भाष्येतिमीमुडबीर ॥ ला ४ कति ३ पृ २११ ।

विस्मयकारी वस्तु घबराव भटना की बेच-भुलकर हमारे होश-इबाध घुम हो जाते हैं, घोंघें छटी रह जाती हैं। स्तम्भित और अकृति रह जाना तो साधारण बात है। ऐसी वस्तुओं को बेसकर हमारे रोंपटे लकड़े हो जाते हैं। घाँसू निकल पड़ते हैं। बाह-बाह कहकर हम घाबुराव करने लगते हैं। कभी-कभी अप्रत्याशित रूप में हुई भटना के कारण हाहाकार कर पड़ते हैं और कभी हाथ-पैर घबरा प्रभुत्वों को इधर उधर घुमाने लगते हैं। इस प्रकार नयन विस्तार अनिमित्त दृष्टि रोमांच घम, स्वेद स्तम्भ वेपथु, घाबुराव हाहाकार कर अरस-प्रभुति अमर्यादिक को अद्भुत रस में प्रकट होने वाले अनुभाव कहा जाएगा। घाँव संभ्रम बढ़ता हर्ष एवं स्मृति भक्ति अथ कृति यद्य तर्क विरोध चिन्ता प्रत्ययादि उसके अविचारी माने जाते हैं। इन सबके सबों से अमलकारमय भित्तविस्तारधरमा विस्मय स्वाधी भाव अद्भुत रस के रूप में व्यक्त होता है। अमलकार की विशेष महत्व है। हुए विश्वनाथ ने नारायण अश्विनी की पंक्तियाँ बढ़ा करके सब रसों का उसीमें अन्तर्भाव मान लिया है। वह रस में अमलकार को ही धार मानते हैं।^१

लोकोत्तर भटना वस्तु घबराव व्यक्ति के पठिरित्त आलंकारिकों में अत्युक्ति अमोक्ति विमोक्ति, विरोधाभास प्रसुति को भी अद्भुत की व्यवस्था में सहायक माना है।^२ कबीर जैसे व्यक्तियों की ललटबाधियाँ एवं झूठ पर या उपमानों का विविध संग्रह भी विस्मयोत्पादक होते हैं और उनसे अद्भुत की सिद्धि हो सकती है।

अरतमुनि ने अद्भुत को दिव्य तथा आनन्द्य केवल दो प्रकार का बताया है। दिव्य दर्शन है दिव्य तथा हर्षमय विस्मय से आनन्द्य की सिद्धि होती है।

यह दोनों भेद परिणाम के अनुसार किये गए हैं और अद्भुत के भेद इनसे यह प्रकट होता है कि अरत की दृष्टि दिव्य-दर्शन तथा दृष्ट प्राप्ति नामक विधाओं पर ही विशेष केन्द्रित थी। उनकी दृष्टि अलंकारों तक नहीं गई थी। इसका विशेष कारण यही था कि उनके समय तक आर से धार्मिक अलंकारों की कल्पना ही नहीं की गई। जिनकी

१ ना प्र पु ४०।१६।

२ ता व ११३ कु १।

३ अरतमुनिअमोक्तिविमोक्तिविरोधाभासप्रसुतको अद्भुता ६४।

र त पु १२४।

४ दिव्यद्वानन्द्यदर्शन द्विधा क्यातोद्भूतो रतः।

दिव्यदर्शनको दिव्यो हर्षानन्द्यव रतुत ॥ ना ता की ६।१२।

कल्पना की गई थी उन अनुमात्र के अन्तर्गत यह परवर्ती अलंकार नहीं आये-
मत उन पर विचार न करना ही स्वाभाविक था । अतस्तत्त्व इस भिन्न-वर्णन का
विषय महत्त्व नहीं है क्योंकि विषय वर्णन के द्वारा भी हर्ष हो सकता है । इस
प्रकार हर्ष को एक पृथक् लक्षण नहीं माना जा सकता ।

चारबातनय ने अश्व रथों के समान ही अद्भुत के भी वाचिक भाषिक तथा
मानस नामक तीन भेद स्वीकार किए हैं । मानस अद्भुत के अन्तर्गत ध्यान
नयनविस्तार, प्रसादपूर्ण मुख तथा हृष्टि आनन्दाम् रोमांच अनिद्रा हृष्टि, मन
आश्चर्य आदिक के अन्तर्गत जेसाबुझि अमल सब-उठ पड़ना वस्त्र नटन पर
स्वर आरम्भ एक-दूतर का ह्येतिबो का स्पर्श तथा वाचिक के अन्तर्गत हाहा
कार, साधुवाद कपोल आस्फासन-स्वनि उच्च हास हर्ष भोग पीत तथा उच्च
वचन आदि विचार प्ररक्षित किए जाते हैं । चारबातनय के मशों में कोई मन
यति नहीं है । अतएव वे विचार के विचार से स्वीकरणीय हैं । उल्लेखे त्रिमुल
के आधार पर भी इसके तीन मद माने हैं ।^१

अद्भुत के सर्वाधिक औचित्यपूर्ण भेद वैष्णवाचार्यों ने किये हैं । बाबू
गुलाबराय ने इन ३८ अथ संकीर्तित तथा अनुविन नामों का उल्लेख किया
है ।^२ देखने पर आश्चर्य प्रकट किया जाने वाला अद्भुत हृष्ट लोकोत्तर कार्य
मुनने पर होने वाला विस्मय भुग आश्चर्यवत् प्रत्यक्षित विस्मय संकीर्तित तथा
अनौचित्य पटना के अनुमान द्वारा किया जाने वाला विस्मय अनुविन कहलाता है ।

विषय घटना देखने क कारण हृष्ट मानस अद्भुत का
प्रतिपद उदाहरण उदाहरण निम्न उदाहरण के रूप में दिया जा सकता
है

घन बरसत कर पर घट्टो गिरि विरिधर निर्यंक ।

अत्रय भोग लत भरित ललि सुरजति मयी सर्यंक ॥

यही मुरपति धायन वापमुन हृष्ट आनन्दन उनका भरित घोर उनकी निना
कना तथा गिरि की कारण कृपा उहीन एवं लता व्यविचारी है । विस्मय
स्थापी भाव है । लगक घट्ट के सहारे मानस-अनुभाव का आधेन मानना मे हो
सकता है । इस प्रकार वही विभावार्थि संधान से अद्भुत रस की निरूपति हुई है ।

हृष्टर के रूप में अद्भुत का नकार करने वाला निम्न बाह्य उल्लेखनीय है ।

निम्न प्रकार के वर्णन भी वाच्य मे वही अलंकारक होते हैं विष्णु कनका प्रसाद

१ भा प्र पृ १३ ।

२ भा प्र पृ ३३, अति ४ ।

३ नवरत्न पृ ३१४ ।

क्षणस्वायी होता है। यह प्रभाव केवल छतनी देर में मिले होता है जब तक मूल का धर्म समझ में न आए।

देखो बहि सुत में बहि जात ।

एक ध्वज्यो मुनि पी सज्जनी रिपु में रिपु समात ॥

धीरुष्ण रही जा रहे हैं। उनका मुख बहि-सुत ध्वजा छवि-सुत चन्द्रमा के समान है। पत्नीमें वे रही रस रहे हैं। रही मूँह में हाथ से रखी जा रही है। हाथ की उपमा कमल से दी जाती है। कमल चन्द्रमा का धनु होता है। मत्-हान का मूँह में जाना मानो रिपु-का रिपु में समा जाना है। धर्म समझ लेने पर नहीं धारण का कोई कारण नहीं रहना फिर भी उसका सम्पूर्ण प्रभाव बढ़ा ही सुखर होता है।

विहारीकृत निम्न बोद्धे से विरोधाभासमूलक विस्मय का संचार होता है

तन्मी नाव कथित रस सरस राग रति-रंम ।

धनहुँदे हुँदे ठरे, जे बूँदे लव धंष ॥

इसी प्रकार नीचे कमल सुत संकीर्तित तथा अनुमित अद्भुत के उदाहरण दिए जाते हैं

सुत—अमित और मम रस मुरख राम वलक में मार ।

तुन विस्मित जानर निकर संमित लन न सम्हार ॥

संकीर्तित—अमपति रजुपति जवर नह देखेहु मुचन अवार ।

अमहु कहुत विस्मित ह्वय धंषन अड़ता बार ॥

अनुमित—तिरु जेतु लखि देव रति, प्रभु महिमा अनुमानि ।

संमित लव विस्मय विषय अति अचरम कर मानि ॥

विरचनाय ने वर्मरस द्वारा अद्भुत नाट्यक कवि का यह विचार साहित्य वर्णन में अद्भुत किया है कि अद्भुत रस ही सब रसों के मूल में अवस्थित है।

क्योंकि रस का सार 'अमत्कार' है और अद्भुत रस अद्भुत तथा अमर रस में अमत्कार की बेसी अनन्य सिद्धि होती है, बेसी

बूझने किसी रस में नहीं। धनहुँदी अतासी के महा

१ अमत्कारविस्तारक्य विस्मयावरणाय । तत्प्राप्त्यर्थं च अस्मादिस्त-महत्तव्यं धीमतीगरिष्ठकविभिन्नमुपमानीनपारायणपादैस्तद्व । तदाह-वर्मरस स्वप्रभे

‘रसे सारव्यमत्कारः सर्वभाष्यनुवृत्ते ।

तन्व्यमत्कारतारत्ने सर्वभाष्यनुवृत्तो रस ॥

तन्मावद्भुतमेवाह कृति नारायणो रसः । इति । छा ३ कपले पृ ३११

ऐस नामक सेलक ने अद्भुत रूप में राम के गुण हैं इसी विचार का उद्घाटन कराया है। आमुक्त भी गृंगार में अद्भुत को संयक्ष में स्वीकार करते हुए यामो इसी विचार को स्वीकृति देते हैं। रस को लोकोत्तर धरवा ब्रह्मानन्द सहोदर मानन में भी कुछ-कुछ इसी बात का संकेत पाया गया है। इसी प्रकार बीर में अद्भुत की उत्पत्ति मानकर यामो इस बात का स्वीकार कर दिया गया है कि बीर में भी अद्भुत का मिश्रण रहता है। हास्य के साथ भी इसका बीड़ा-बहुन सम्बन्ध प्रकट किया जा सकता है। हास्य की विपरीतता के आधार पर आधारित है और अद्भुत भी। यह बात दूसरी है कि अद्भुत में हास्य की अपेक्षा विपरीतता नहीं अधिक होती है और हास्य के समान उसके कारण का संकेत नहीं मिलता। अद्भुत अचटनीय घटनाओं और लोकोत्तरता पर आधारित रहता है किन्तु हास्य में अद्भुत लोकोत्तर धरवा अचटनीय बनकर उपस्थित नहीं होता। हास्य और अद्भुत में यह भी अन्तर है कि पहले में बुद्धि और विवेक का स्थापन नहीं होता जबकि दूसरे में घटना की अचटनीयता भय को उत्पन्न करने के साथ-साथ विवेक का भी अन्तर्भव है। अद्भुत में विवेक की कड़ी कुछ देर के बाद ही और हास्य आरम्भ से ही उसका सहारा लेकर चलता है। इन प्रकार अन्य दोनों में अद्भुत का कुछ न कुछ सम्बन्ध तो घटित होता ही है किन्तु अन्य दोनों में लोकोत्तरता की अनुभूति बहुत सीमा में ही रहती है। फिर भी अद्भुत में महारथ को प्रतीति नहीं दिया जा सकता। बलवित्त अनिष्टवादिना पाणि के मूल में हमको ही मानना पड़ेगा और भय का यह विज्ञापन भी स्वीकार करना होगा कि बचा का प्रवाह मोक्ष के समान होना चाहिए जो अन्त में आरक्ष्य का उद्घाटन करे। रहस्य का प्रकटन और अन्त में उद्घाटन ही बचा का प्राण है। अन्त अद्भुत का महारथ भरत को भी स्वीकार है।

१ अन्तर्भावार्थन स्थापन इतिरित्युक्तानाम् ।

अद्भुतैररताकृतिः अन्तर्भावनीयमात्रम् ॥

‘वाच्यता’ । उद्घाटन न आ २५३ १

२ गृंगारो बलाकारवर्तनाद्यनोविहृतिरयमपि आगमे नञ् गृह्णाराधय एव रता । प्राधान्येन यत्र अन्तर्भावानुरोधः सञ्ज । रस तरंगितो पृ २८३

३ बार्थ मोक्षार्थं कर्तव्यं वाच्यमन्यमाणात् ।

४ बोधना भाषा है नञ् पुष्प-वार्थ ॥

गहरी वाच्यता मानवतमात्रातिशयानाम् ।

विज्ञान जननी विज्ञान (रता) अनुमान ॥ अन्तर्भाव ३ ४५४, १

तथापि प्रमाकर भट्ट का यह कथन सर्वथा सुविशुद्ध प्रतीत होता है कि अस्मत् की विलक्षणता अनुभव सिद्धि पर आधारित रहती है। व्यक्ति भेद से विस्मय की अनुभूति में अन्तर हो सकता है। साथ ही शोकादि में विस्मय की अनुभूति नहीं होती। अतएव विस्मय को सार्वजनिक व भावना ही उपयुक्त होगा।^१

बीभत्स रस

बीभत्स का स्वाभाविक भाव क्षुब्धता है जो किसी अनभिमत गहरीय प्रचया उद्बेक वस्तु को देख या सुनकर घबरा गन्व रस तथा स्पर्श-शोक के कारण उत्पन्न होती है। कहीं किसी ऐसी वस्तु की गन्व धृष्ट लक्षण तथा विभावादि कर जो महा उद्बी-वसी और दुर्गन्धिपूर्ण हो किसी ऐसी वस्तु को बहुरर जो स्वाद में विविध और दुर्गन्ध स्वादने की हज्जा उत्पन्न करने वाली हो प्रचया कहीं ऐसी वस्तु का स्पर्श को छूने में गन्वी प्रतीत हो जिससे विल विहृत होने लगे ऐसे सब प्रकार क्षुब्धता उत्पन्न कर सकते हैं और यह क्षुब्धता विभावादि से परिपुष्ट होकर बीभत्स रस में रूप में व्यक्त हो सकती है। अतएव प्राचार्यों ने यह स्वीकार किया है कि अत्यंत प्रिय वस्तु को देखकर अनिष्ट के सम्बन्ध में सुन देख घबरा स्मरण करके बीभत्स व्यक्त होता है। अतः यहो दृष्टक विभाव है। विल विल वस्तुओं में कुछ उत्पन्न होती है वे सब बीभत्स के विभाव हैं। यहाँ तक कि किसी के दुष्टतापूर्ण कार्य की विभाव का काम कर सकते हैं। किसी की सारीरिक मानसिक कुकपता को भी विभाव माना जा सकता है। सारीरिक कुकपता तो बाह्य भावर के रूप में प्रकट ही है किन्तु मानसिक कुकपता का पता किसी के कार्य-क्रमाप में ही लग सकता है। अस्वीय वर्णन भी क्षुब्धताजनक होता है। बीभत्स रस में मुख तथा नेत्र का विकृतिना जनको लक्ष हस्य की ओर से उदग भेग प्रांख नाक आदि को डक भेगा आदि उद्बेगमय अनुभव होते हैं और अतएव आवेद शक्ति मोह तथा मरण जैसे अस्मिन्वारी भाव प्रकट होते हैं। इसका वर्ण नील तथा बेजता महाकाल है।

मरत तथा जनन्य ने बीभत्स के अंगमय सुख तथा लक्ष्मी नाम से तीन भेद बीभत्स के भेद विधि हैं। सारदातनय ने सुख को त्यागकर केवल दो भेदों का उल्लेख किया है। भाभुवत ने इस रस के भी

१ लघु साधु। विलक्षणप्रत्यय अत्यन्तवर्तितव्यात्। प्रकृतिभेदाच्च। नापिअभिचारिणु स्वादिनि इव रत्यादिषु विस्मयानुगमा। शोकादिषु तत्त्वानुभवत्।

स्वनिष्ठ तथा परनिष्ठ नामक भेद किये हैं।

भरत तथा धारवाहनय ने निष्ठा तथा कुमि विभाव नामे बीभत्स को उड़ेवी रधिरादिवर्य को सोमक माना तथा गुड का मक्षण नहीं दिया है। इन दोनों भेदों के मक्षणों से मिलत हुएते लक्षण वर्णनय ने भी दिये हैं। साथ ही उक्त बीभत्स का लक्षण भी दिया है। उनका विचार है कि रमणी के स्तन ध्वजादि जैसी रमणीय वस्तुओं में भी बीभत्स के कारण पूर्ण दिखाई जाने पर गुड बीभत्स व्यक्त होता है। धारत से इसका अन्तर इतना ही है कि वहाँ पूर्ण का नाम नहीं होना और बीभत्स का कोई भी भेद गुड ही क्या पूर्णाहीन नहीं हो सकता।

द्योवज्रमा बीभत्स को मानस तथा उड़ेवी को मक्षणों के अनुसार प्राधिक कहा जा सकता है। मानस बीभत्स में भय स्थापना माह विभाव जन्मन विचार निश्चय भास हुए रहना क्षिरता आदि लक्षण प्रकट होते हैं और उक्त मक्ष में वस्त्राभ्यासन भेदों को बग्न कर लेना पक्षपट रूप में पर पीटना लोट जाना मंडू फिरा लेना शीघ्रतापूर्वक पाग बड़ जाना आदि मक्षण रहते हैं। मानसिक कुगुप्ता के कारण हम दुष्टों की दुष्टता से पूर्ण करते हैं उनकी सम्मता करते हैं। अग्रायी की अमोति पर उनका विरहकार करते हैं। दुर्गुणों से दूर रहने अभाव न करने दुरसंज्ञ स्थापने अस्वान से न बँधने आदि में भी यही कुगुप्ता काम करती है। इसी प्रकार गुड में विरहकार पूर्वक वर्जन करना वर्जन करना नाक-बौह सिक्कीकना आदि मक्षणों की सत्ता पाई जाती है। ये तीनों भेद पूर्वक-पूर्वक रूप में बीभत्स को व्यक्त करने में पूर्ण सफल है। यह अर्थ नहीं है कि एक प्रकार के बीभत्स में दूसरे प्रकार के मक्षण भी पाये जायें।

इस प्रकार आशय की दृष्टि में बीभत्स में स्वनिष्ठ तथा परनिष्ठ एवं आका मुद्राश की दृष्टि से सोमक तथा गुड नामक तीन भेद दिए जा सकते हैं। साथ ही अभाव स्मरण अभाव कहना व आधार पर इन तीनों में तीन-तीन भेद दिए जा सकते हैं। कुदुमा के विवेचना तथा प्रायिकी नामक दो भेदों के आधार पर भी बीभत्स के दो भेद दिए जा सकते हैं और उक्त बीभत्स का विवेचन तथा अर्थ का प्राधिक कहा जा सकता है।

अनेक बार वय के रूप का के कारण व्यक्त होने वाले बीभत्स के उक्त स्वरूप-स्वरूप निम्न है = गुड दिया जा सकता है। 'द्वय-व' में 'बी' शक्ति के उद्भव इन रूप में लाइका का अर्थ तथा अग्रायी पूर्ण रूप में निम्न

बीमत्स रत्न के उदाहरण है ।^१ धींगो में बड़े-बड़े कपाम विरोध, नाकियों के क कारण ककल की-सी ध्वनि करती हुई तथा पिने हुए को ज्वलती हुई ठाड़का सोमस्तनों के मार के कारण रक्त की कीचड़ में डक-डककर खीर कभी-कभी उद्वततापूर्वक बौक रही है

प्राग्प्रोक्तमृहत्कपालगतकचूरवसुत्कंठ—

प्राग्प्रोक्तभूरिभुवत्तरवेराधोयन्त्यम्बरम् ।

भीतोव्यधितरक्तकर्मबनप्राग्वारबोरोत्तम—

हवालोमस्तनमारभेरववपुःकम्बोद्धतं वावति ॥

मुद्र बीमत्स के उदाहरणस्वल्प दशक्यककार ने निम्न शब्द दिया है^२—

लासा वक्षसर्ष वेति मांसविण्डी पयोवरी ।

मांसास्त्रिद्वयं वचनं वन कामपहागुपु ॥

अर्थात् कामादुर वन राज धीर बूक को मुख का घासव मांसविण्डी को पयोवरी, मांस तथा अस्त्रि-समूह को वचन मानते हैं ।

ऐसा कहकर शरीरों को क्षुण्ण बताया गया है, जिससे कुगुप्ता का पोषण होकर बीमत्स का संचार होता है । यहाँ ध्यान रखना चाहिए कि यहाँ शान्त रस नहीं है । शान्त की स्थिति बेराग्य के अनन्तर घाटी है । यहाँ बीमत्स के सहारे वैराग्य का संकेत तो मिल रहा है किन्तु वह अल्प नहीं है । अतएव इस चंद को शान्त का उदाहरण न माना जायगा । किन्तु निम्न शब्द में बीमत्स का संकेत होते हुए भी वैराग्य ही प्रधान है यही कुगुप्ता केवल संवारी का काम कर रही है :

इह कावरि है अन्न-प्रोषण को सब धोवन को यह गागरि है ।

अस पुष्प कसेवर को मुक-शब्द नुवन लाजि कहा करि है ॥

मलमुक्त कीच गलीच अहाँ कुमि धातुल पीव अंतावरि है ।

किन है बिल माह करै ? बिल के जब बूकर-सूकर ॥ छिरि है ॥

उद्भव बीमत्स का मुखर वर्णन अकरवी का निम्न शब्द है जिसमें पूरक स्त्री घासम्बल सार बहना कीचड़ निकलना रेटा छिगककर भीट पर झलना सिर को चर-चर चुआमा धादि टहीपन के बिना द्वारा ही बीमत्स की व्यवस्था की गई है

१ 'दशक्यक' पृ १७ ।

२ यही पृ १७ ।

भोड़े मुख लार बहूँ छाँड़िनि में झीड़ राखि

कान में तिनक रत भीतिन पै डारि रेत ।

करं-करं करनि कजारी मटक सो पेट

डूढ़ी लो मटकते कचन को बघारि रेत ॥

लौढ़ि-लौढ़ि भीन घाँघरे को बार-बार फिर

बीनि-बीनि डींगर नखन परि भारि रेत ।

सूँवरा मंचल बड़ो बीरुद-सी मल मुख

बोबे ना अगहल प्यारी फूहड़ बहार रेत ॥

किन्तु 'रत रत्नाकर' में कमस-पृष्ठ १८ एवं १८१ पर उद्धृत निम्न दोनों छन्द बीररत के न होकर राज विषयक पंक्ति के उदाहरण हैं। प्रथम में ललवार का वर्णन प्रधान है बीररत का नहीं- धीरे ललवार के पीछे उसका संभावक ही बचि का मध्य है। दूसरे में भी राजा के प्रभाव का वर्णन ही प्रधान है —

१—रत अछक री सिंहे न थक बीरन की

बिषद ली नाँपी डर कणू के डर नहीं ।

भोजन जगारि भित बोबे लान-लानन के

सोनिन पचार्ये तऊ उबर भर नहीं ॥

उपिलत छाती तऊ मुकन लनर बीच

रामे राज बुझ-कर बिमुख पर नहीं ।

तेन भा तिहारी मतबारी है अछक लो लो

जो लो मगराजन की पकड़ करे नहीं ॥—पुष्पल

तथा २—पुष्प लालराज बोप करि रनमन्त्रन में

कण यहि कदवी बजता के दरबारे में ।

बाटे बर बिषद मन्त्रन के लुण्ठ बाटे

बाटे डारि नुमि बाटे बुझन निगारे में ॥

पुष्पन धनन बंस उपरि तिबा के बिल

बीनन बचाई जई रेवा के डिगारे में ।

घानन की लानबाओ लान की मुईन बाजी

लोचरी की लान बनुरान के अगारे में ॥

बीररत और भ्रान्त के कुछ घानमन्त्रों में भ्रान्तता के कारण पद्यित्व पर है बीररत की निद्रि के स्थान पर भ्रान्त रत की निद्रि भी है। नवमी है।

बीमत्स और अन्य व्यक्ति सभी हृदय से आतनित हो सकता है और रस का ही व्यक्ति संसार की गहराई पर विचार करके धारण की ओर मुक्त सकता है यद्यपि उस दुष्प्र की

सामान्यतः अनुपस्थानक-भाव मानकर बीमत्स का अनुभव कर सकते हैं। बीमत्स और अमानक दोनों में ही आरम्भ रसा धीरे विकर्षण का भाव विद्यमान रहता है, किन्तु अमानक रस में आसन्न आकृति का बोध प्रबल होता है और बीमत्स में आपत्ति का प्रबल नहीं रहता। यहाँ किसी प्रकार प्रबल कृत्य को देखकर उस वस्तु के विनीतनपन से बचने के लिए धीरे बन्ध करके प्रबल दूसरी ओर देखकर भी काम बचाया जा सकता है। आपत्ति की आवश्यकता नहीं होती। किन्तु अमानक की स्थिति समी हो सकती है जबकि अत्यन्त स्थिति से बचने के लिए अमानक विचारवा बाए। अमानक मनुष्य की धर्म को एक स्थान पर केन्द्रित कर देता है। यही कारण है कि समीत स्थिति अपनी आभारण प्रवृत्ति से अधिक काम कर जाता है। जैसे यम में अमानक बीमार आँखों नहीं में भुव पड़ना आँख। अमानक की यह स्थिति उसे भीर के समीप पहुँचा देती है किन्तु असाह्य पर लय की प्रवृत्ति लयमीत के ऐसे दुस्साहसी कामों के प्रवर्धन पर भी उसे भीर से बचक बनाए रखती है। इसके विपरीत बीमत्स कृता का उत्पादन करके हमें असाधारणता की ओर आकर्षित है। हमारी व्यक्ति और हमारे आत्म का आश्रय करता है। तथापि बीमत्स भीर का लक्ष्यारी या पौलक बनकर अपस्थित होता है। कुछ की मर्मकरता प्रबल प्रतिवृत्तियों के प्रति कृता उत्पन्न करने में यह रस अत्यन्त कर्तव्य है। जवा मक में बीम का अभाव रहता है, किन्तु बीमत्स में इस अभाव की आवश्यकता नहीं। हाँ दोनों में मनुष्य अपनी महत्ता को प्रकट करता है। बीमत्स में अपनी महत्ता की भाषा बड़ी हुई होती है और अमानक में अत्यन्त वस्तु की महत्ता की भाषा अधिक होती है। इसके साथ ही बीमत्स का कुछ मेत कष्ट के साथ भी रहता है। आपने किसी सम्बन्ध को भीर के नीचे देखा हुआ हैक कर प्रबल इसके साथ का समान है बाह्य-कर्त देखकर हमारी कष्टता भीर भी अधिक आकर्षित हो जाती है। लोक भीर भी अधिक बन्ध जाता है। इसी प्रकार बन्ध द्वारा आपने धर्म के कटे हुए स्थित स्थित दोनों को रस-स्थल में पड़े हुए देखकर वा तो हमारा मन सन् से बचता मेत के लिए ठीक हो जाता है वा हम कोप से बचत पड़ती है यद्यपि लोक से पिपलकर रोने लगे हैं। इस प्रकार यह रस एक ओर यदि भीर भीर रोष का उद्भव है तो दूसरी

घोर करण का भी । साथ ही बीमरोग हथों को देखने पर हमारे हृदय में जो धारम-ज्ञान की अ्योति जागती है वह सामारिक पदार्थों से बिरक्त होकर हमारे हृदय में सान्त् की अनुभूति पैदाती होती है । अभिप्राय यह कि बीमरोग का स्वाधी भाव कुणुप्ता बीर, रीत्र करण तथा दान्त रस में सहायक ही जान पड़ता है ।

भयानक रस

[illegible]

भयानक का स्थायी माय है भय । भय तीन प्रकार का हो सकता है । या तो हमारे भय का कारण बिह्वलता हो या हम भयानक मायवीन हैं । जहाँ भयानक का भय दृष्टि से पर नज़राने वाला है वही मायवीन माय विपत्तिका यहाँ जहाँ परनामा का भय है वही भयानक का भय ।

है। भय किसी काल्पनिक कारण से भी उत्पन्न हो सकता है। राधा प्रबला मुग्धतादि के प्रति किये गए अपराध के कारण अपराधी को यह सोचकर कि भय न जाने कैसा दण्ड मिलेगा भय करने लगता है। इनमें से भ्रमजनित भय तो क्षीण होने के कारण रसोद्बोध में सफल नहीं हो सकता। वह केवल भय की क्षीण अनुभूति प्राप्त कर सकता है, जिसका काव्य में कोई उपयोग नहीं हो सकता। शेष दो में भी वास्तविक कारणजन्य भय ॥ प्रभावोत्पादक सिद्ध होता है किन्तु द्वितीय का उपयोग भी सरलता से किया जा सकता है। अतएव साधन के विचार से भय के दो ही प्रकार स्वीकार किए जा सकते हैं। मरुत्तमुनि ने व्याज-जग्य अपराध-जग्य तथा विभावितक इन तीन भेदों का उल्लेख किया है। इनमें व्याज-जग्य को भ्रमजनित अपराध-जग्य को काल्पनिक तथा विभावितक को वास्तविक कहा जा सकता है।

व्यक्ति-सम्बन्ध के विचार से भयानक का स्व तथा परनिष्ठ के रूप में भी विभाजन किया जा सकता है। अरथा के स्वनिष्ठ होने पर भयानक स्वनिष्ठ कहा जाता है और किसी अन्य व्यक्ति यादि की क्रूरता के कारण उत्पन्न भय को परनिष्ठ कहते हैं। परनिष्ठ कभी भयंकर तार के गुनने-मात्र में और कभी क्रूर कर्म के देखने से उत्पन्न होता है।

भावप्रकाशकार ने भयानक के धाविक अथवा मानस नामक दो भेद दिये हैं। धाविक के सहायों में विग्रहण सहायान्धेपण भयल-भयल ईशना हाव-नीर कांपना घंनुति काटना घमस बाचना करना बाँठ बिखाना आदि अनुभाव आते हैं और मानस के अन्तर्गत ऊक्षस्तम्भ हतकम्प स्वेद पाँख और पुतली का चंचलतापूर्वक सञ्चालन घोट गुलना मुस-धीप नक्ष्त्र स्वर वैदर्य विषय के प्रति घञ्जानता कञ्जनीय ककञ्जनीय अथवा कवित-अकवित की जाल-सुन्वता आदि की परिमाणता की गई है। इन्हें सारदातन्त्र ने स्वामाविक भी कहा है। विमते इस बात का बोध होता है कि वह इनके अन्तर्गत विसेपत इन अनुभावों की गणना करता है जिन्हें शास्त्र में साम्बिक का अधिबाल दिया गया है। इनारे विचार से इस प्रकार का विभाजन उपयोगी नहीं है और न तर्क-मंथन ही। क्योंकि भयानक की अनेक विभक्ति में ये दोनों प्रकार के अनुभाव प्रवृत्त होते हैं या ही सकते हैं।

एक उदाहरण

गुननी का निम्न अर्थ भयानक रस का उत्पट्ट
उदाहरण है

१ ना ता भी गु ७८, श्लोक ८ ।

लागि-नामि प्रागि भागि-भागि बने अहाँ-तहाँ
 धीय को न माँय बाप पुत न सँभारहीं ॥
 छूटे बार बसन छपारे धूम जब धंघ ।
 कहँ बारे बुढ़े बारि बारि बार बारहीं ॥
 हय द्विहिनात भाये जात घहरात मज
 भारी मीर ठेलि पैलि रौंदि रौंदि बारहीं ॥
 नाम ले बिलात बिलनात धकनात धलि
 तात तात लौलियत भौलियत भारहीं ॥ 'कबितावली'

इसमें हनुमान आत्मबन्धन हैं । उनके द्वारा बाप सपाने का मोर कुरम उड़ीपन तथा उनका हजर उबर आधना चित्तावा रोना प्रादि अनुमान तथा प्राप्त देय्य मोह बाधेय प्रादि सचारी हैं । इनसे जब स्थायी भाव भवानक रस के रूप में व्यक्त होता है ।

बीभत्स रस के वर्णन में भवानक के साथ उसके सम्बन्ध का विचार दिया जा चुका है । इसी प्रकार भवानक रस का धर्म रसों से भी सम्बन्ध दिया जा सकता है । जैसे भवानक धीर करण रामो धनिष्ट

भवानक धीर के आधार पर उत्पन्न होने हैं किन्तु भवानक म अन्य रस धनिष्ट की प्रथम प्रायश्चा अथवा शीघ्र ही सम्पन्न होने की सम्भावना बनी रहती है धीर करण म

धनिष्ट घटित हो हा जाना है । धनएव रोग मे आधार का सम्बन्ध होकर भी भिन्नता है । इसी प्रकार भवानक धीर रीति का सम्बन्ध भी है किन्तु भवानक नाएवारी के साथ मे पनायन की प्रवृत्ति को जयाता है धीर रीति राविन घाट माने धीर उत्तरा सामना करमे को धीर प्रवृत्त करता है । रीति धातम राविन का धीनक है धीर भवानक धातमहीनता का । या इन दोनों में ही विवेक की हानि पाई जाती है । रीति मे भी धरनी हानि ही धूम प्रेरक होती है किन्तु रीति मे हानि करने वाले से प्रतिहार लेने की चेष्टा का महत्त्व है भवानक मे प्रतिहार का विचार भी नहीं उठता । अदृश्य तथा भवानक मे आ धनिष्ट के आधार पर कुछ समानता दृश्य है । किन्तु अदृश्य म बाधु के प्रति प्रथमा बाध की प्रभावना रहती है प्रतिहार करने अथवा भा न का नहीं । धनिष्ट की सम्भावना ही सम्पन्न हो जाए ता उनका परिणाम प्रसन्नता हो होता है । अदृश्य मे धनिष्ट का कारण कोई घनाकारता कार्य या बाधु हो हो मचनी है । इनमे भवानक के समान धातम रसता का भाव अ पत्र नहीं जाना । ही विवेक की हानि रामो मे जानी है । साधारण दृष्टि धातम रसो से भवानक का विवि

सम्भव तो अवश्य माना जा सकता है किन्तु उनमें भेद ही प्रधान है। वीर रस के काव्यों में राजपुत्र की हीनता दिखाने के लिए इस रस का प्रयोग उपयोज किया जाता है।

मानुष्य ने रस के दो प्रकार के भेद और प्रवर्णित किए हैं। एक स्वाम पर वे रस को लौकिक तथा अलौकिक भेद से दो प्रकार का मानते हैं। लौकिक के अन्तर्गत दो पूर्वकथित शृंगारादि को स्वीकार कर अन्य भेद किया गया है किन्तु अलौकिक के अन्तर्गत सर्वथा नवीन तीन भेदों का वर्णन किया गया है। ये तीन भेद हैं (१) स्वात्मिक (२) मानोरथिक तथा (३) धीपनयिक। इन सभी लौकिकालौकिक भेदों को 'साहित्य-सार' के लेखक ने भी स्वीकार किया है।^१ इन भेदों का आधार लौकिक तथा अलौकिक-सन्निकर्ष माना गया है। शृंगारादि में लौकिक सन्निकर्ष रहता है अतः उन्हें लौकिक की श्रेणी में रखा है तथा स्वात्मिकादि में लौकिक सन्निकर्ष मीछ होकर जाता है अतः उन्हें अलौकिक कहा गया है। स्वात्मिक स्थिति में हमारे लौकिक अनुभव किसी-न-किसी प्रकार व्यक्त होते हैं यह बात भाव के विज्ञान से सिद्ध हो चुकी है। किन्तु उसका लौकिक मूल आधार न होकर उपभोग में लयी वस्तुनाई आती है। इसीलिए इसे अलौकिक कहा गया है। इसी प्रकार मानोरथिक में भावक या व्यक्ति भाव के हृदय में नवीन मनोरथों की उत्पत्ति होती रहती है अतः उसे मानो रथिक कहा है। धीपनयिक में भिन्न अनुभवों की इच्छा निरपेक्ष भावना की आती है अतः अनुभवों के उपनय करने के कारण इसे धीपनयिक कहा है। यह सभी लौकिक प्रत्यक्ष आधार से अधिक कल्पना-आधार से सम्बन्ध रखते हैं इस कारण उन्हें अलौकिक कहा गया है। यहाँ यह भी स्मरणीय है कि श्रीमद्भगवद्गीता में हृदय में निहित रस के भेदों को अलौकिक तथा परिनिष्ठित रसों को लौकिक ही माना है।

इस सम्बन्ध में हमारा निवेदन यह है कि आनुवृत्तकृत वे भेद वस्तुतः रस के भेद नहीं हैं। कारण यह है कि (१) रस को लौकिक कहकर हम पूर्वाचार्यों द्वारा कथित रस के धर्मीयक प्रभाव तथा उसकी वृत्तान्त-महोदरता का ठिकठार करते। (२) स्वात्मिक अनुभव केवल लौकिक अनुभव हैं, उन्हें रस रस कारण नहीं कहना चाहिए कि उनमें स्वार्थ धरवा व्यक्तित्व का बोध लगा हुआ है। स्वप्न के द्रष्टा होने पर हम कभी कभी यह जानकर अत्यन्त कष्ट होते हैं रस तु १२१ मे १२४।

२ ला ला पृ १२६ उपोक्त १३ १३०।

है कि हम एक ही क्षण में राजा से रंक हो गए हैं। स्वप्न सत्य नहीं हो सका है। दूसरे स्वात्मिक म हमें यह भेतना पहले से नहीं रहती कि हम ऐसा दृश्य घबरा घमुक घटना घाज देखेंगे काव्य में—विद्यपति दृश्य काव्य में—यह भेतना बनी रहती है कि हम घमुक बिज देखने जा रहे हैं। तथापि काव्य की असौकरिता यह है कि हम उसे देखते या सुनते समय अपने व्यक्तिगत की भूल पाते हैं और बाद में उसे स्वप्न के समान घमस्य नहीं कहते न कुछ खोया या अनुभवना जानकर स्वप्न के समान कष्ट का अनुभव करते हैं। इस प्रकार स्वात्मिक संबंध लौकिक अनुभव मात्र है रस नहीं। (३) घेय दोनो भेद केवल वस्तुता-व्यापार के घन्य नाम-भाव है। मनोरम में घबरा भावम म तत्सौनता हो सकती है। दिगु बहु लौकिक स्वात्म मात्र है घबरा व्यक्ति की वस्तुता मात्र है। मानसिक भेद तो लौकिक घादि भेदा क समान है और इसमें हम संसार के सुख-दुःख की भावना रहती है। घबरा यदि मोहादि की काव्यता हो तो बिभावादि हैं अनुसार न घात या अविन म न एक बना जा सकता है। इसी प्रकार काव्य के घरे घबरा स्वतन्त्र-वाचि घादि के आधार पर जो भावना व्यापार उत्पन्न होता है उसकी परिणति किसी-न किसी पुरुषकथित रस क रूप में ही कही जायगी। तात्पर्य यह है कि रस का लौकिक कहने से उनके सम्बन्ध में भ्रम खेदने का घय है घनत्व यह भेद व्यय है। स्वात्मिक को रस नहीं लौकिक अनुभूति या मिथ्यानुभव-भाव कहते हैं। हा मानसिक तथा औपनयिक भेदों का वस्तुता-व्यापार मानकर भी उनके घटगत घाने वाले रसा के कारण उन्हें स्वीकार कर लेने में विघेय हानि नहीं। दिगु म स्वयं रस नहीं है। रस भेदा क प्रधान नाम-भाव है। घटएव हमकी स्वीकृति क अन्त म न पड़ने से भी कोई हानि नहीं होती। हमने स्वप्न पर हम वस्तुता व्यापार का स्वीकार कर तो स्वीकृता की अधिक सम्भावना है।

दूसरे स्थान पर जानुदत्त ने रस के (१) अभिभूत (२) विभूत तथा (३) परभूत नाम से तीन भेद दिये हैं। ये भेद या हमारे विचार से व्यर्थ हैं। इनमें अभिभूत तो स्वीकृत रस दशा ही है बसकि उनमें बिभावादि का व्ययन माना गया है। दिगु विभूत नामक भेद को हम रस न न कर लूंगे का मजा देना घपित अनुभव मानते हैं। जानुदत्त ने विभूत दही माना है दही स्वीकृत कर ने बिभावादि का बना न बनना है। उदाहरण —

सैबिली लहराहो राम मुपीव बबनारवम ।

लंकापुरं बरिपयय बारं बारिचिचर्चु ॥

इन पंक्तियों में आनुबन्ध के बिचार से यह प्रबलत रस कष्ट से ही जाना जाता है कि इतने छन्दों को पार करके वे लोग पाये अतएव यहाँ विमुक्त नामक भेद मानना चाहिए। हमारा बिचार है कि यहाँ रस भेद मानने पर काव्य में इतिवृत्त नाम की कोई वस्तु ही न रहेगी अतः यह भेद हमें अस्वीकार्य है। इसी प्रकार परमुक्त भेद के जो साधमुक्त तथा प्रसङ्गकारमुक्त भेद बताये गए हैं उनको रस की खोज में न रखकर काव्य भेद मात्र मानना चाहिए। इस प्रकार आनुबन्ध द्वारा कल्पित महीन रस वा उनके भेदों की युक्तिसंगत नहीं कहा जा सकता।

रस-गणना और डॉ० वाटवे एवं कालेसकर

रसों के सम्बन्ध में डॉ० वाटवे तथा काका कालेसकर आदि ने कुछ विविध बिचारों का प्रतिपादन किया है। जिनका उत्प्रेक्ष्य यहाँ आवश्यक प्रतीत होता है। डॉ० वाटवे ने प्राचीन रसों में से बीमत्स तथा रौद्र को बहिष्कृत कर दिया है। साथ ही बीर रस के स्थायी भाव उत्साह से भी उन्हें बिड़ है। वे 'भ्रमर्य' को ही उसका स्थायी भावते हैं। इसी प्रकार की कुछ धीर आपत्तियाँ उन्होंने की हैं। बीमत्स को बहिष्कृत करने की बात काका साहू को मान्य है। वह कहते हैं 'भ्रम' के बीच ही धीर उसमें उतराते हुए तर-मुग्धों के वर्णन से बीर रस की कुछ तरह पोषण मिलता है। जब तक मेरी समझ में नहीं आया है। मुझ में जो प्रसंग अनिवार्य है मनुष्य जनमें से घले ही बुजरे किन्तु कुदृष्टित घटनाओं का रसपूर्ण वर्णन करके उसीमें आनन्द मवाने वाले लोगों की कृति को तो बिल्कुल ही कहना चाहिए।^१ बीर के किञ्चक ने बीमत्स की रसात्मकता पर तीन आपत्तियाँ की हैं। (१) वह रस बीर के सहायक के रूप में संधारी मात्र बनकर आता है। (२) इन रस का क्षेत्र संकुचित है साहित्य में इसे न तो प्रधान स्थान मिला है न बीमत्स का विशेष साहित्य ही उपलब्ध होता है। (३) यह स्वगन्ध रूप से आस्वाद्य नहीं है।

बीमत्स के सम्बन्ध में किये गए उक्त आरोपों का संक्षेप में हमारी धीर से यह उत्तर है कि (१) काका कालेसकर रसास्वाद के स्वल्प की ठीक-ठीक नहीं समझ लेंगे हैं। रसास्वाद प्रकरण में हमने यह स्पष्ट कहा है कि रसास्वादन की वृद्धा

१ र त घृ १२।

२ र वि घृ २४७।

३ ना ति घृ ११८।

४ वाष्पानोचन घृ ११३।

मन्त्र कहने में इस समय में नहीं पड़ना चाहिए कि रत्न चाहे कच्चा हो चाहे पोंछ या मयानक उससे आत्मिक प्रतीति सुख ही मिलता है। यद्यपि इसका अभिप्राय वैयक्तिक इतना है कि उस समय हम तत्पक्ष के अनुभव के समान अनुभूतिरूप रूप देकर भाव नहीं कहे होते उसको भी सहज हो ग्रहण कर लेते हैं। यही विधान्ति है और विधान्ति ही आत्मिक है। यद्यपि रत्न कोई भी हो आत्मिकारमक ही कहा जाएगा। इस विचार को ध्यान में रखने से काफ़ी साहज की आपत्ति व्यर्थ सिद्ध हो जाती है। (२) बीमस्त बीर का सहायक बनता है यह ठीक है किन्तु इस धर्म में कि वह उसका पक्ष नहीं हो जाता। यद्यपि जब तक हमें अनुभूति प्रमाण वैयक्तिक तब तक वाक्य में बीमस्त को प्रधान मानना होना संचारी नहीं किन्तु जब वह ममस्त विभाजित के साथ न पाये तो उसे संचारी ही मानेंगे पर बीमस्त रत्न को नहीं अनुभूति को संचारी कहेंगे। यद्यपि किसी के तत्पक्ष मानने से रत्न की वार प्रत्यक्ष पड़ने या धर्म निकल जाने की सूचना-मात्र देना संचारित्व का लक्षण होता किन्तु एक पूरा अनुभूतिजनक रूप उपस्थित करने से बीमस्त की ही निधि होती। (३) किसी रत्न का क्षेत्र संकुचित हो जाने-मान से वह रत्न पक्की से नहीं गिर सकता। फिर बीमस्त रत्न ऐसा नहीं है कि उससे व्यापक प्रधान समीप न होना हो। हाँ उसका प्रयोग बीर वाक्य तक ही सीमित है और इसी धर्म से वह पक्की भी है। तथापि इस बीमस्त से यदि कुछ दोष ही मिले तो इसका विरुद्ध नहीं किया जा सकता। सारांश यह कि बीमस्त को 'ऐ' मानना ही उत्तम होता। माने बनकर यह बात भी स्पष्ट हो जाती है।

हाँ बातें में बीर रत्न का स्वामी धर्म मानकर वहीना का प्रमाण देने ही दिया हो विचार प्रोत्साहन का प्रमाण नहीं दिया। धार्मिकों ने जो बीर रत्न का स्वामी 'उरगाह' को माना है उसका कारण यह है कि उरगाह के मूल में विजय-कामना निरास करती है। इसीलिए उरगाह मरणा है 'आर्पोरंतेपु संरंज' स्वैयानुराह उच्छ्वसे। इसके विपरीत धर्म वैयक्तिक महत्त्व न करने की वृत्ति है। विजय कामना का धर्म में कोई सम्बन्ध नहीं है। वह तो केवल दुर्गों के द्वार की गई निम्न धर्ममान तथा धार्मिक धर्म को न महत्त्व कर लाने की वृत्ति पर है। यद्यपि उरगाह प्रधान बीर रत्न का स्वामी उसे नहीं माना जा सकता।

रत्न का बीर में आत्मिकत्व बरतें हुए हैं बातें कहते हैं कि रत्नों का मूल कारण बीर है। एक ही प्रतिकार मानना है एक रत्नों धीर प्रत्यक्ष होते हैं आत्मिक वैयक्तिक इतना है कि बीर रत्न में धर्म विवेक के संयोजन होता है और इस प्रकार नवा धर्म की दृष्टि की लक्ष्य बरके करने की दृष्टिकोण पाकर धर्मिक धर्म से उपस्थित करने की धर्म का धर्म है और धर्म बरतें धर्मिक धर्म होने पर

रोद्र का रूप बाण्य कर देता है । उन्हें यह माग्य नहीं है कि रोद्र को भीर का आभास बताया जाए, क्योंकि यदि भीर के आभास को स्वीकार किया जाएगा तो अग्न्य रसों के आभासों से भी अग्न्य रसों की कल्पना करनी पड़ेगी ।^१

हाँ बाटने के इस मत में प्रचलित भ्रुति यह है कि वे क्रोध के रूप को भसी प्रकार ग्रहण नहीं कर सके हैं । क्रोध भुवनजी के सस्यों में भीर का अन्धकार वा सुरक्षा तैयार करता है । अर्थात् क्रोध ही भीर रूप में परिणत हो जाता है । किन्तु उत्साह भीर को उत्पन्न नहीं करता और न सबसे उत्पन्न होता है । शत्रु को अकस्मात् आया जानकर भी भीर पुरुष में उसका सामना करने का उत्साह हो सकता है और उसके अनेक जाने पर उसके प्रति कोई भी भाव नहीं होता । उत्साह विनाश रोकने के लिए प्रवृत्त करता है और क्रोध विनाश देखकर आता है । दोनों में अन्तर है । दूसरी बात यह कि क्रोध में मनुष्य अपने को मूल जाता है और यदा-कदा अपने की हानि पहुँचाने वाला काम कर बैठता है किन्तु उत्साह में ऐसा कभी नहीं होता । भीर दया और कल्याण का भी बाहक है और शत्रु का भी सम्मान कराना सिखाता है तथा शत्रुओं को देखकर वह भीर बढ़ता है । इसके विपरीत क्रोध बाधा पाकर आग्न होने लगता है । उत्साह में शत्रु की हानि पहुँचाने की भावना नहीं रहती किन्तु क्रोध में शत्रु के पक्ष का पूर्ण विनाश ही काम्य है । स्पष्ट है कि केवल विवेक तथा अधिवेक का ही नहीं प्रभाव तथा प्रवृत्ति का भी इन दोनों में अन्तर होने से इन्हें एक नहीं मानना चाहिए । दूसरी बात यह है कि भीर का आभास रूप रोद्र नहीं है । भीर में वैश्व की प्रधानता है । अतः उसका आभास नहीं होना वही अनुपपुक्त स्थान पर उत्साह दिखाया जाए । इसके आभास के समान ही अग्न्य रसों के आभास उत्पन्न होने हैं और वे शास्त्रोत्पादक होते हैं यह रसामास प्रकरण में हमने स्पष्ट कर दिया है ।

हाँ बाटने में दयावीर बालवीर तथा बर्मवीर नामक योद्धा का कस्तु आदि में अन्तर्भाव माना है । यह भी उचित नहीं है क्योंकि कस्तु तथा भीर में प्रवृत्ति तथा अन्तर्भाव का भेद है । कस्तु अन्तर्भावकारक है और भीर प्रवृत्ति प्रधान है । किसी पर दया करते समय यदि हमारे मन में उनके भ्रष्ट को दूर कर देने की प्रवृत्ति बाधकर हमने किसी उपाय में प्रवृत्त करती है तो वही दयावीर होता और यदि हम हाथ-पर हाथ रखकर बैठ जाएँ तो कस्तु होता । अतः दोनों को एक में नहीं मिलाना चाहिए । इनी प्रकार बर्मवीर को अति रस कहना भी युक्तिपूर्ण है ।

१ र वि पु २४४ ।

२ वही ।

नहीं है, क्योंकि धर्म भक्ति से व्यापक है अर्थात् भक्ति, धर्म का ही एक रूप है। धर्म केवल भक्ति तक सीमित नहीं है। अपितु उसके धीरे भी धर्म है। इस प्रकार सभी को धर्म में अन्तर्भूत करना उचित न होगा। दूसरी बात यह कि धर्मधीरे में धर्म कर्त्ता प्रधान होता है। आत्मधर्म नहीं। धीरे भक्ति में भक्त धर्म से अपने को हीन समझता है। दोनों में लक्ष्य का भेद है। इस प्रकार केवल उद्दानुभूति के आधार पर इन पुनः रसों को एक कर देने की चेष्टा उपहासास्पद है।

सारंग यह कि डॉ. वाटने का यह निष्कर्ष कि भय शोक क्षुब्धता तथा विस्मय धीरे इनमें भी प्रधानतः शोक एवं क्षुब्धता सचारी माने जा सकते हैं। शास्त्रीय दृष्टि से वाच्य नहीं ठहरता। उनका यह मत भी आश्चर्यानुकूल धीरे तर्कानुमोदित नहीं है कि कुछ रसों का निमग्न सभी उद्दानुभूति किया गया है। दूसरे रसों में अन्तर्भाव किया जा सकता है।

रसों की परस्पराध्यायिता

भरत ने आठ रसों का वर्णन करके भी उनमें बाँट प्रधान भाव की प्रतिष्ठा की है। उनका मत है कि भयस्य शृंगार, रोज़ धीरे तथा भीमरस रसों से शोक पार अर्थात् क्रमशः हास्य करण अस्मृति धीरे भयानक की उत्पत्ति होती है। कारण यह है कि शृंगार की अनुभूति हो हास्य में परिचलित हो जाती है। रोज़ का कर्म ही करण धीरे धीरे का क्रम ही अस्मृति का परिणामी होता है। भीमरस दिखाई देने वाली वस्तु से ही भयानक का उत्पत्ति होता है।

भरत ने इस प्रकार रसों को एक-दूसरे पर आध्यायित बनाकर एक प्रकार से चार रसों की बाँट का प्रतिपादन किया है। इस विचार को लेकर उनके परधर्मों विचारकों ने इस सम्बन्ध में अपने-आपने विचार प्रस्तुत किए हैं। आर्या
१ र वि पृ २४८।

२ तैत्तिरीयसंहिताका आचार्यो रसाः। तद्यथा—शृंगारो रोज़ो धीरो भीमने इति। ५४—

शृंगारादि भवेद्भास्यः रोज़ाद्यं करणो रसः ।
धीराकर्षणादनुभूतिर्धर्मो भीमानाद्यं भयानकः ॥
शृंगारानुभूतिर्या नु त हास्यस्य प्रधानितः ।
रोजस्य भयं धारणं त भयं वदन्ती रसः ॥
धीरस्यार्थि च धारणं तोऽनुभूतः परिचोदितः ।
भीमानस्यार्थं यथा शयं त नु भयानकः ॥

तब वे स्पष्ट ही इनकी प्रभावता तथा भीषता का वर्णन किया है।^१ इस प्रभावता के विषय में स्वकल्पकार का विचित्र मत है। वे चित की विस्तार, विस्तार, विलोम तथा विधेय नामक चार अवस्थाओं से इनका सम्बन्ध समझाते हैं। इस प्रकार श्रृंगार रसों में प्रकृत इन्हीं चार वृत्तियों की सत्ता मानकर संयोग के विचार से केवल चार ही वृत्त बटाकर रस को जन्मीके समान बटा दिया गया है। ऐसा स्वकल्पकार का मत है। उनके विचार से इनमें कार्यकारणभाव नहीं मानना चाहिए।^२ इस रस में श्रृंगार तथा हास्य विकास-अवस्था वाले हैं और तथा अद्भुत का विस्तार सम्बन्ध है। भीमस्त और मयानक का शोक के धीरे रोज एवं कष्ट का शोक विधेय से है। इससे एक बात तो निश्चित बात हो जाती है कि भरत ने इन रसों को एक-दूसरे का कार्यकारण नहीं माना है। इनमें यह अभिव्यक्ति सम्बन्ध नहीं है कि इनके अविरक्त वह धीरे किसी से सम्बन्ध हो न रहते हों और उन्नत ल से केवल वही-वही रस उत्पन्न होते हों। इस बात की पुष्टि इस बात से होती है कि मृदुनायक तथा अभिनवगुप्त्यादि जिन विद्वानों ने केवल तीन मानसिक अवस्थाएँ स्वीकार की हैं उनके अनुसार इन चार का सम्बन्ध नहीं हो रसों का एक साथ मठ-वन्दन कैसे उसी रूप में स्वीकार किया जा सके है। मानसिक अवस्थाएँ, मान लें कि वृत्ति विस्तार तथा विकास बात है केवल तीन ही हैं, तब इनका विभाजन ठीक उसी रूप में न हो सकेगा क्योंकि श्रृंगार तथा हास्य तो विकास हैं और तथा अद्भुत विस्तार, किन्तु शोक भीमस्त के लक्षण ही शोक नहीं है। इसी प्रकार रोज अद्भुत के विस्तार के समान वृत्ति है किन्तु नहीं। कल्याण धानमयवर्चन के अनुसार वृत्ति की चरमावस्था है। स्पष्ट है कि इन विचार को मान लेते हैं भरत के विचार का कोई महत्त्व नहीं रहे।

इस धारणा के साथ-साथ कुछ धीरे भी धारणाएँ दिखाई देती हैं। यह हास्य की उत्पत्ति केवल श्रृंगार से ही नहीं अन्य रसों के धावाह से भी उत्पन्न हो सकती है। धावा-उत्पत्ति सीमा निश्चित नहीं की जा सकती है। इसी प्रकार विषयवस्तु से भी कल्याण की उत्पत्ति संभव है। शोक की अवस्था स्थितियों से कल्याण की उत्पत्ति धीरे रोज के मयानक की उत्पत्ति भी मगी प्रकार संभव श्रृंगार तथा धीरे दोनों से है।

रस धारणा रसों के भी उत्पत्ति

१ वा ३ पृ ३२।

२ वा ३ पृ १६१।

है। वही

है। वही

नहीं है।

रस से जिस प्रकार ध्वमुत् की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार धनु के पथ के लिए मयानक की मृष्टि होती है। स्वयं हास्य गृहार का उपकारक बनकर उपस्थित है। धीर नायक-नायका में इसी प्रकार ध्वय रसों का सम्बन्ध भी कार्य कारण-सम्बन्ध नहीं जान पड़ता। अतः भरत का अभिलषित ब्रह्म उस विद्या में संकेत करना होना ऐसा प्रतीत होता है।

भरत का कोई ध्वय विचार या तो वह क्या या इस सम्बन्ध में अनुमान करने के लिए नाट्य-शास्त्र का ही सहारा लेना होगा। नाट्य-शास्त्र में भारव्य में ही दो बातें कही गई हैं। एक यह कि नाट्य के उपकरण वही से मिले हुए हैं और दूसरी यह कि सबसे पूर्व जब प्रथम नाट्य की रचना पर प्रदर्शित करने का समय आया तो उसे देखने वाले गुरु तथा धनुर दोनों ही थे। उस प्रदर्शन में गुरु की विजय और धनुरों की बराबरी दिखाई गई थी। परिणाम यह हुआ कि धनुरों ने धातुमय करके सब कुछ नष्ट भष्ट कर दिया। बहुत समझने-बुझने पर कहीं है वह मान जाए कि वह नाट्य या नास्तिक नहीं थी अतः उससे अनुमानने की कोई आवश्यकता नहीं थी।^१ इस कथा में धीर को कुछ भी भाव प्रकट होता है। वह तो है ही परन्तु इतना ध्वय प्रकट होता है कि नाट्य की योजना को प्रमुख प्रवृत्तियों में संतुष्टियों गुरु और धनुर दोनों के प्रदर्शन के हेतु की गई थी। इसी बात के प्रमाण हमारे महाकाव्यों से उपलब्ध हो जाते हैं जिनमें सर्वत्र दो विरोधी भावों का प्रदर्शन रस है। इन विरोध और संघर्ष से ही धातु और धनुर का मार्ग निराला गया है। इन प्रकट काव्यों में, जहाँ किसी एक भाव के प्रति ही भाव उठते हैं इस बात का प्रबन्ध नहीं हो पाया है और न वह संभव ही था। जो संभव है इसी ईश को प्रदर्शित करने के लिए भरत ने रसों का पठनगमन किया है। ऐसा मान लें तो धातु से यह धातु व्यप हो जाती कि कौन रस प्रधान है और कौन प्रधान। इस विचार में वास्तविक विवर्तनी है यहाँ इस बात का विचार किया जाय।

गृहार तथा धीर एवं भीष्म तथा रीर का पुनः पुनः इष्ट गुरु और धनुर प्रवृत्तियों का धातु प्रतीत होता है। नाट्य ध्वयों महाकाव्य की नकलता के लिए यदि एक को दिखाया जाय तो उसका महत्त्व सब तक प्रकट होना अवसर कि उनके विचरीन होने को न दिया गया जाय। गृहार धीर 'गुरुवारमिष्टो हृष्टो गुरुवारम' बना गया है और उसे सभी पक्षों तक उल्लेख बुद्धिगमन बनाया है ता भीष्म उनसे दुष्टता विचरीन धातु धातु धीर धनुरांश धातु कहा गया है। गृहार के देवता विष्णु माने गए हैं। नाट्य की ११ ११ २१

धीर रसका बर्ण अवतारी पुरुषों का स्वाम वर्ण बताया गया है, जबकि बीमत्स का रसता महाकाल तथा वर्ण नील माना गया है। महाकाल से सम्बन्धित इस रस को राजसी वृत्ति का प्रतिनिधि मानना अनुचित नहीं क्योंकि महाकाल शंकर का एक रूप है और शंकर राजसों के आराध्यदेवता हैं।

बीमत्स धीर शृंगार के इस विरोध के स्वाग पर धीर और शृंगार का स्वल्प देखें तो दोनों में परस्पर-अन्धी जात होती है। शृंगार की उत्तमता के समान धीर हमारे दीर्घादि गुणों धीर उत्तम प्रकृति से सम्बन्ध रखता है। धीर रस का नायक बीरोबात बताया गया है, जो समस्त धीव शीर्ष नय-विनय आदि गुणों से सम्पन्न होने के साथ-साथ स्वल्प में शृंगार के धन्तर्वत प्रतीत माने योग्य गुणों से परिपूरित वा मण्डित होता है। इसका रसता हन्त्र तथा बर्ण धीर है। धीर धीर स्वाम की बौद्धी बोद्धी हमारे यहाँ बसराम और कृष्ण या लक्ष्मण धीर राम की है वैसी ही शृंगार तथा धीर की है। दोनों एक-दूसरे के उपकारक हैं।

इसी प्रकार रौद्र और बीमत्स का जोड़ा है। रौद्र का अधिकारी भरत ने स्पष्ट ही राजस को माना है और इनका वैध-विन्यास उन्हींके अनुकूल बताया गया है। इसका रसता महाकाल का छापी होने योग्य रस है, जो शंकर का ही दूसरा रूप है। इसका रस साध है जो देखने में बीमत्स-वर्णन जात हो। इस प्रकार यह स्पष्ट दिखाई देता है कि नाट्य में स्वीकृत यह रस असुर-सुर को प्रवृत्तियों में हन्त्र विज्ञान के विचार से रखे गए हैं।

इसी आधार पर विचार करें तो क्षिप वार रसों का इन वार से भरत कवित सम्बन्ध स्पष्ट हो सामना। शृंगार रस की मुख्यता ही हास्य में भी वर्तमान है। विद्वान् वैद्य-भूषा प्रकृत को मुख्य व्यापार माना गया है। साथ ही इस प्रकार की वैद्य भूषा वाले विद्वान् को देखकर मनजोब बड़ बाठा है भ्रान्त की एक रेखा खिंच जाती है। प्रसन्नता आभोर प्रमोद धीर मोह विज्ञास की ओर प्रवृत्त करती है। इसी प्रकार परमेश्वर रस धीर रस का अनुगामी बनकर अधिक प्रभाव उत्पन्न करता है धीर का उपकार करता है। भवान्त का सम्बन्ध बीमत्स से है धीर कर्ण का मेघ रौद्र है। राजसी वृत्ति से हम भय ही खाते हैं धीर उसके द्वारा उत्पन्न विस्मय भय से बना रहता है किन्तु धीर व्यक्ति के लसाह धीर साहसपूर्ण मधुमत्त कृत्य को देखकर हमें एक प्रकार की प्रफुल्लता का अनुभव होता है ऐसी घमस्वा में कसाह का पोषण होता है, उसका विनाश नहीं होता। रौद्र तथा कर्ण का सम्बन्ध इस लिए है कि रौद्र कर्म का परिणाम है अग्निष्ट। अग्निष्ट शोक उत्पन्न करके कर्ण

को सबसे बनाता है। साथ ही भितना ही करण हृदय उपस्थित होता है वह उतना ही धमिष्टकारक कर्म की शक्ता को प्रकट करता है। अतः करण रीति का उपकारक है। सारांश यह है कि भरत ने सम्भवतः दो कृतियों को ध्यान में रखकर चार मूल रसों की कल्पना की है किन्तु उनमें वे परस्पर काम्य कारणभाव नहीं मानते हैं। किन्तु, आज भी इसी बर्गीकरण से बिपटे रहकर गभीर रसों के लिए मार्ग न खोजना उपयोगी न होया। वस्तुतः भात के समय जिस प्रधान धर्मात् मोटी-मोटी स्पष्ट रेखाओं पर दृष्टि जम सके उनका वर्णन कर दिया गया और उसीके आधार पर रसों की संख्या निश्चित कर दी गई। परिस्थितियों के विकास के साथ सम्बन्ध की व्यक्तता बढ़ती गई है। अतः भावों का मिलन-मुक्ती विकास दृष्टिकोण से हो रहा है। इस विचार से हमने गभीर रसों का भी विचार किया है और उचित-अनुचित का विचार रखते हुए उन्हें स्वीकृति या अस्वीकृति दी है। उन सबको इस कोष्ठक में एक साथ इसी मुर-मसुर प्रकृति के अनुसार न रखा जा सकेगा। अतएव इसके सम्बन्ध में केवल इतना विचार रखना चाहिए कि समुक्त समुक्त रस से समुक्त रस के पोषण में महाबला मिलती है अथवा समुक्त उनका विरोधी दियाई पड़ता है।

रसों की अनेकता का प्रतिपादन और उनकी परस्पराधिराज्य का विचार करते हुए भी सभी मेसक इस विषय में प्रायः एकमत हैं कि रसों की अनेकता केवल औपचारिक या औपाधिक है। रस को मूलतः रस एक है। आनन्द-रूप मान कर केवल अक्षरत एव-मात्र अनुभूति मानना मौलिक होया। भरत ने भी 'रस रस्य वा प्रयोग 'न हि रसाहने कश्चिदर्थं प्रवर्तते' पवित्र न एक वचन में दिया है। इस बात को सविन करते हुए आचार्य अधिनवगुप्त ने कहा है कि वारमात्रिक रूप से तो रस एक ही है किन्तु प्रयोजन-विशिष्ट के लिए उसके विधान कर लिए जाते हैं। शृंगार के प्रकरण में हम बना आए हैं कि आनन्द-रस में अद्वय शृंगार को सभी रसों के मूल तत्त्व के रूप में ग्रहण करके प्रवारात्मक न रसों की एकता प्रतिपादित की थी। उन्होंने भरत तथा अन्य आचार्यों द्वारा विनि नव या नवैतर आचार्य रसों को केवल व्यावहारिकता की दृष्टि से स्वीकार दिया है। यही कारण है कि उन्होंने अनेकानेक रसा की कल्पना की और एक प्रकार १. पूर्ववत् बहुवचनमत्र चैकवचनं प्रयुज्यान्नापवादः। एक एवं तावत्पर आर्षतो रस भुज्यमानायेन करके प्रतिपादि। तत्रैव पुनर्भाषया विनाय।

से स्वायीभावाधित रसत्व का उपहास-सा कर दिया है। रसों के परस्पर अन्तर्भाव का प्रयत्न इसी एकता की स्थापना की दिशा में किया गया प्रयत्न है। अभिनवगुप्तपाशाचार्य ने रस को जो 'आत्मविधानि की स्थिति कहा है उससे ठनका यही अभिप्राय जान पड़ता है कि वह अलक्ष्य अनुभूति मात्र है। ब्रह्मानन्द-सहोदर रस को धीर बताया भी क्या जा सकता है ? ब्रह्मास्वाद स्वयं एकस्य है अपारंपरिक है अतः उसका सहोदर कहलाने भासा रस निश्चय ही एक होना चाहिए। आस्वाद का रूप आनन्दारमक है जो सभी कवित्त रसों में विद्यमान माना जाता है। अतएव रस का मूल स्वल्प एक ही है। केवल व्यक्त हृद-दृष्टि से रस का विभाजन किया जाता है। रस की वास्तविक अवस्था लक्ष्यदीक्षण की अवस्था है जहाँ हम अपने धीर अपने से सम्बन्धित विषय ज्ञान को एक-भाव एक अनुभूति में मग्न कर बैठे हैं। भावनापत्र तक बने रहने पर बहुविधता का ज्ञान होता है अन्वया एक अनुभूति रस के रूप में अवशिष्ट रह जाती है। मट्ट गुह्य ने उसे 'कूटस्थ' धीर 'स्वाधारमा' कहा है। वह स्पष्ट कहते हैं कि यह कूटस्थ स्वाधारमा रस एक ही होता है।^१ कविकर्णपूर पोस्वायी ने रस तथा तम से हीन शुद्ध उत्थमय मन-स्थिति में ही आस्वाद की सत्ता मानी है। अभिनव वा मधुनायक ने उनका यही अन्तर है कि वह सीधे-सीधे आनन्द वा 'आस्वादांकुरकम्ब' को स्वायी धीर रस मानते हैं। केवल विभावादि सम्पर्क से उसे मिल-मिल नाम दे दिया जाता है।^२ अभिप्राय यह है कि रस आस्वाद धीर आनन्द के रूप में एक धीर अलक्ष्य अनुभूति-भाव है उसके नेत्र औपाधिक-भाव है।

रसों के परस्पर विरोध की विमता प्राचीन लेखकों ने भी की है। इस
रस-विरोध अनुता अवना नीची का विच्छेदन निम्न रूप में कराया
जा सकता है

१ आभावनोदयजन्यप्रतिभा जनेन यो भाव्यते मनसि भावनया स भावः ।

यो भावनयजन्यतोऽप्य विकर्तमानः साहचर्ये हवि वरं स्वयते रक्षोभ्यो ॥

२ अन्वयादेव स्वायित्व इति कृतः ? तावतामेव स्वाधारमकत्वाविति चेत् निमित्ते अगुप्त्युत एकस्वाधारमा ? तर्ह्यनकारमिदमुक्तम् एतेषां कूटस्थ एक एव स्वधारमा एते च तद्विधेषा इति—

अने (यतः) सर्वेषां कूटस्था (एव) एक एव स्वाधारमा ।

न वा र में उद्धृत पृ १७७

३ आस्वादां कुरकन्धोऽति वर्गः नवजन वेततः ।

रजस्तमोभ्यां हीनम्य शुद्धसत्त्वतया ततः ॥ अ को पृ १९१

संख्या	रस	मित्र	दशु
१	शृंगार	हास्य	बीभत्स
२	हास्य	शृंगार	कण्ठ
३	कण्ठ	रोद्र	हास्य
४	रोद्र	कण्ठ	अश्रुत
५	वीर	अश्रुत	भयानक
६	भयानक	कण्ठ	वीर
७	अश्रुत	वीर	रोद्र
८	बीभत्स	भयानक	शृंगार

आत्मदर्शन ने रस-वशात के पाँच कारण बताए हैं ।^१ यथा

१ विरोधी रस के सम्बन्धी विभावादि का ग्रहण ।

२ रस से सम्बन्ध रखने पर भी धन्य वस्तु का विस्तार से कथन ।

३ असमय रस को सम करना या अनवसर उसे प्रकट करना ।

४ रस का पूर्ण पोषण होने पर भी उसका पुनः पुनः सहीपन करना ।

५ व्यवहार का अनौचित्य ।

ये पाँच बातें रस में व्यापार-उपस्थिति-कारिणी हैं । इसी प्रकार स्वयं रसों में परस्पर विरोध उपस्थित हो जाता है उसके भी तीन कारण हैं ।^२

१ आत्मजन की एका के कारण । यथा वीर वीर शृंगार वा आत्मजन एक ही हो या हास्य रोद्र एवं बीभत्स वा आत्मजन एक ही ।

२ आशय-देश के कारण । यथा जो वीर हो उसीमें भय का प्रदर्शन हो ।

३ निरन्तर तथा विभागेक के कारण जैसे दान्त वीर शृंगार एक साथ दिखाने का प्रयत्न हो या दोनों के विभाव एक ही हों ।

विरोधी रसों से सम्बन्ध रखने वाले विभावादि भी परस्पर उठने काट के लिए विरोधी होते हैं । किन्तु इसका यह धर्म नहीं है कि विरोधियों का एक साथ नहीं किसी प्रकार भी वर्णन नहीं हो सक्ता । आत्मदर्शन ने रस प्रयोग का मार्ग निर्दिष्ट कर दिया है कि जब प्रधान रस परिपुष्ट हो जाए, जब तबब यदि इन रसों का वर्णन बिना जाएया जो उसके धर्म के समान होने से कोई हानि नहीं है ।^३ अतः आत्मभाव से धीरे धीरे रस उन्नत तबब उन्नत प्रधान

१ पृ. ३१५-३६ ।

२ पृ. ३६१-३७ ।

३ वही ३१५ ।

रस के पोषक हो जाते हैं। सहाहरण के लिए ध्यानवर्धन ने निम्न श्लोक प्रस्तुत किया है जिसमें एक साथ विषय व्यभिचारी वितर्क प्रति शंका वृत्ति ध्यात रस के लिए धीरे धीरे सुख स्मरण ईश्वर चिन्ता आदि छत्र व्यभिचारी गूँवार के पोषक होते हुए भी एक साथ उपस्थित हुए हैं।^१

स्वकार्यं शासनकर्मण न च कृतं सुयोगि हृष्येत सा ।

योगासी प्रसमाय मे व्युत्पद्यते कोपेऽपि कामं मुञ्चाम् ।

किं वसन्त्यपकम्पया कृतत्रिय स्वप्नेऽपि सा दुर्लभा ।

चेत स्वात्म्यपूर्वहि कः क्षुद्र मुखा धन्यो वर् पारस्मति ॥

विरोध के दो प्रकार बताए जाते हैं। (१) सहान्वस्वान विरोध तथा (२) साम्यवाचक भाव विरोध। पहले प्रकार के अन्तर्गत दो प्रकार समान रूप में बराबर दया में एक साथ नहीं रह सकते। दूसरे में वाचक का नाश करने वाले के उदय होने तक शोक बना रहता है। उसके उदय होने पर कोई शोक नहीं रहता। इनमें दूसरा विरोध ही मुख्य है। प्रथम विरोध के अन्तर्गत आने वाले रसों में तो शंकाविधाव सम्पन्न होने में विरोध कठिनाई नहीं है। दूसरे प्रकार के विरोध को नष्ट करने के लिए वह ध्यान रखना चाहिए कि प्रथम प्रमाण रस के आदिरोधी अथवा विरोधी रस का परिपोष नहीं करना चाहिए।^२ इसी प्रकार अनिरस के विरुद्ध व्यभिचारियों का शक्ति वर्धन करना हितकर नहीं। अतएव उन्हें किसी-न-किसी प्रकार अनिरस से सम्बन्धित करने का यत्न करना चाहिए। इसके साथ अन्तर्गत रस का परिपोष करके भी किसी-न-किसी प्रकार के उल्लेख द्वारा उसके संयुक्त होने का भाव बनाए रखना चाहिए। जैसे तो मुख्य मार्ग यही है कि शंका रस की अपेक्षा शंका रस का वर्धन कम किया जाय। रसों के विरोध दो प्रकार के होते हैं। (१) ऐकाग्रि करव्यविरोधित्व तथा (२) नैरन्तर्य विरोध। इनमें से प्रथम का विरोध रसों को विभिन्नाधारी करके किया जा सकता है। दूसरे प्रकार के विरोध का परिहार दोनों विरोधियों के बीच एक आदिरोधी के नैरन्तर्य से किया जा सकता है। जैसे किसी नाटक में शास्त्र और गूँवार का नैरन्तर्य हो तो बीच में अन्तर्गत का समावेश करने से वह विरोध पुष्ट नहीं होगा। सारांश यह कि काव्य में वर्तमान के अनुसार रस-परिपाक करने में बहुत ध्यान रखने की आवश्यकता होती है। इन रसों में विभागाधिक के आधार पर अथवा आस्वाद्य के कारण

१ यही पृ १९७।

२ इ. अ. पृ १४३।

३ अ. पृ १९१ १८८।

परस्पर-विरोध पड़ जाता है। किसी एक का पोषण दूसरे के लिए हानिकर हो सकता है। अतएव उनके विरोध परिहार का सर्वत्र प्रयत्न करते रहना चाहिए।

रस के सम्बन्ध में विचार करते हुए यह बात भी बार-बार उठाई गई है कि समुक्त रस रसराम है या समुक्त रस। प्राचीन काल से शृंगार को रस रामरस मिला है किन्तु अब-तब उसके विरोध में रसराम कीन ? कसण हास्य तथा धीर या धाम्त को बढ़ाया जाता रहा है। इन रसों को प्रधान मानने के निम्न कारण हैं निम्न दृष्टियाँ हैं। यथा कोई शृंगार को इसलिए प्रधान मानता है कि वह व्यापक होने के साथ-साथ प्रायः सभी कामों का सूत्राधार मान पड़ता है। कोई धीर की प्रतिष्ठा इसलिए करता है कि उससे व्यवहृत् का उपकार होता है। सहानुभूति सेवा तथा धाम्य-रवाय का मार्ग मिलता है। दूसरा कारण को ही निम्न-निम्न भावों का सूत्र साधारण तो मानता ही है। उसका सम्बन्ध कल्याणति भववाद् से जोड़कर उसे व्यष्ट ठहराता है और कोई धाम्त को मोक्ष का मार्ग जोड़ने वाला समझकर उसे ही परम रस मानता है तथा कोई हास्य को स्वास्थ्य कर सुखकर, व्यापक पशु-पक्षिया में भी व्याप्त तथा मुबारक मानकर उसे सर्वोत्तम मानता है और शृंगार को काम के द्वारा वासना धीर विचार का धाम्य मानकर उसकी हीनता का प्रतिपादन करता है। इनारा हम विषय में यह हड़ विचार है कि रसों में प्रास्थापना के विचार में किसी को रसराम धीर किसी को उससे हीन बड़ देना उचित नहीं है। धाम्याद के लक्ष्य सभी एक हैं और विसृज्य सब में प्रास्थापना ही रस है। यद्यपि रस धीर प्रास्थापना पर्याप्त मात्रा है। अतः यदि रस को एक ही मान लिया जाय तो बड़ी तर्कबलवत् है। किन्तु उपाधि भेद से उनका वर्तुण समय ही किया जाता है। ऐसी दशा में उनमें मुख्य धीर गीण का मान भी बूझ लिया जाता है। हम दृष्टि में हम शृंगार को ही रसराम कहेंगे। इनके कई कारण हैं

१. यह पशु-पक्षी तथा मानव में एक लक्षण पाया जाता है।

२. यह सांस्कृतिक है।

३. इनके अनेक भेद धीर हमारे अन्तर्गत अनेक वर्णों हैं जिसका अनुमान में विचार करने पर भी गलत नहीं किया जा सकता।

४. यह वियोग तथा संयोग का पता चलता है जो धीर रस नहीं है।

५. यह धाम्यन मुकुटार भावनाओं वाला है।

६. इनके अन्तर्गत अनेक सचारी भाव हैं जो धाम्य के अन्तर्गत नहीं

या सक्त है ।

इसके अग्य गुणों का वर्णन भी साहित्य-शास्त्रों में हुआ है । यहाँ हम उनका संक्षेप दिख देते हैं ।

भरत ने इसे हृद्य सज्जन भावि विशेषणों से विवृण्वित किया है और इसके मूल में काम-मुरतार्थ बताया है । यह काम भरवस्तु व्यापक है इसका संकेत इस बात से मिल जाता है कि वे धर्म-काम धर्म-काम तथा मोक्ष-काम का भी उल्लेख करते हैं । मानुस्मृत ने इसीसे कहा है कि 'सकलार्थाभाविषयत्वेनाराध्यतया च प्रथमं भूषारोपय्यात्' । काम ही तो वसु के मूल में है । औपनिषदिक शास्त्री तो यही है सोमकामयत् । अथवा बृहदारण्यक का यह वचन स्मरणीय ही है 'काममय एवार्थं पुण्य' । (४।३) इसी काम की महिमा बतलै हुए 'छिन्नपुराण' की धर्मसहिता में कहा गया है 'काम' सर्वमयं गुणं स्वर्गकल्पतमुद्भवः अथवा धानम्बममृतं दिव्यं वरं ब्रह्म लक्ष्म्यते । परमात्मेति चाप्युक्तं विकारा काम संज्ञिता । ८ । यहाँ तक कि मोक्ष भी रति के संस्पर्श से नहीं बचा है । इसी विचार से विचारकों ने आन्तरिक का स्थायी मोक्षरति को माना था । इसकी स्थापकता के सम्बन्ध में ब्रह्म का यह वाक्य स्मरणीय ही है अनुत्तरति रसानां रसयतामस्यनाम् । सकलविवर्जनैव व्याप्तमावाप्तबुद्धयः । कविवर केदार की बुझाये की इस उक्ति में कि 'अम्बरवनि मूललोचनी बाबा कहि-कहि जाय' इस भाव के प्रति किठना स्वारस्य है किठनी व्यग्रता से बुझाये को रोककर केदार मीरन में रैर रचना चाहते हैं । भोज में संनयन यह सब सोचकर 'रतोऽनि मानोऽर्श्वकार, भृंगार इति गीयते'^१ कहा है । यन्हींने इस बात को स्पष्ट समझ लिया था कि अग्य रसों का आस्वाद्य सभी नहीं कर पाते निरनय ही इनीनिए कदण की आस्वाद्यता का भङ्गड़ा बठना रहा है रामचन्द्र कुछबग्न को इसी कारण रसों का मूलबुद्ध्यावस्था वाला मानने की इच्छा हुई थी और आज भी डॉ. बाटवे आदि रीढ़ का बीजस को धर्मचग्न से देना चाहते हैं । भोज में स्पष्ट कहा है कि भृंगार जैसी प्रजापता बुझरे रसों में नहीं बाँट जागी । इसी बात की पुष्टि में साहित्यरत्नाकर के लेखक भी धर्ममूरि ने भी योग दिया है ।^२ धानम्बवर्जन में हमको और विशेष स्नेह से देखा है । यह सब मुकुमारतर मानकर हमें रस

१ र त पु १२४ ।

२ बाध्यार्श्वकार, १४।३५ ।

३ ल क २।१२ ।

४ ला र पु ३३५ ।

विरोध से विरोध रूप से बचाए रखने का आग्रह करते हैं। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि गृधर रस समस्त सांसारिक पुण्यों के अनुभव का विषय अवश्य होता है। यत् सोम्य की दृष्टि से यह प्रबलतम है।^१ उन्होंने यह भी कहा है कि गृधर के सब जोषों के मन को हराए करने वाला घोर सुन्दर होने से उसके प्रेम्ओं का समावेश काम्य में सोम्य का प्रतिपाद वर्जन करने वाला होता है।^२ अग्निप्राय यह है कि गृधर को प्रबल मानने वाली लम्बी लामावली प्रकाशित की जा सकती है और उन सर्तों और भक्तों की साथी भी हो जा सकती है जो भक्त होकर भी मधुर रस का आग्रह कर गए निर्वाण हुए और जो अपने को 'राम की बहुरिया' समझते रहे। जो भक्ति की रचना करके भी गृधर-कवि बहुमाने से न बच सके ऐसे कवियों संग्रों तथा यत्नों की लम्बी तालिका है। अमृत-इतने लोगों का इस रस के प्रति पक्षपात क्या झूठ है निरस्तार है? केवल इतना कह देने से कि गृधर वासना घोर विचार के प्रवेश में से जाता है हमें हीनता और घाबराहट की घोर घमीटता है हमारे हृदय की बगला को बजाकर व्यक्तिगत भोग बिलास में लयाता है गृधर के शेषों का निरूपण नहीं किया जा सकता। गृधर का वाक्य धारकों में प्रतिष्ठित है उसको देखत हुए यह आरोप ठीक नहीं है। यह बात दूसरी है कि इस प्रकार की रचनाएँ माहित्य व दोष में निरन्तर घाती रही हैं किन्तु एक-आज हमी शेष के कारण की जाने वाली इसकी उपरता स्वयं अवैतणीय है।

१ पृ ११८।

२ वही पृ १६७।

३ वही पृ १६८।

उपसंहार

नवीन समीक्षा-शक्तियाँ, नयी कविता और रस सिद्धांत

प्राकृतिक काल में व्यापक सम्पर्क के परिणाम-स्वरूप भारतीय चिन्तन पर विदेशी चिन्ता का प्रभाव भी दिखाई देता है। यह प्रभाव पर्याप्त गम्भीर है इसमें तनिक भी सन्देह नहीं। इसके फलस्वरूप हमारे यहाँ ग्रन्थ देखों में प्रचलित-समीक्षा-शक्तियों का प्रचलन वैभिन्यमय धाबक होता जा रहा है। इस बढ़ते हुए प्रभाव के कारण वर्तमान भारतीय लेखक प्राचीन भारतीय समीक्षा सिद्धांतों की प्रायः जाने या भनकाने व्यवहार करना करते हैं। इस अपेक्षा का एक विशेष कारण संस्कृत भाषा से अपरिचित होना तो है ही प्रायः भारतीय समीक्षा शास्त्र के ज्ञान के लिए अपेक्षित परिश्रम और समय का अभाव भी है। ऐसी दशा में हमारे लिए यह उपयोगी होना कि हम यहाँ वास्तव्य ऐतिहासिक चिन्तकों का आलोचनात्मक परिचय देते हुए रस-सिद्धांत का उसके प्रकाश में पुनः परीक्षण कर दें। इसी दृष्टि से हम इन प्रकरणों में अपने विचार प्रकट करेंगे।

संस्कृत के शास्त्रीय आलोचना-भारत से हटकर हिन्दी में कई नवीन समीक्षा शक्तियों का प्रचलन हुआ है। जैसे भाषणकारी मनोविश्लेषणकारी अभिव्यञ्जना-कारी प्रभावकारी ऐतिहासिक तथा जीवनचरितमूलक मार्मिककारी समीक्षा-

शैली

लक्ष्मी-शैली आदि। इन सभी शक्तियों ने प्रायः किसी न किसी वर्तन या मनवाह वा वस्तु परका है।

आचार्य गुप्त की समीक्षा के बाद हिन्दी में जिस शैली की विशेषता बहुत सिया और त्रिभुजा व्यापक प्रभाव दिखाई दिया वह है भावार्थकारी समीक्षा-शैली। प्रसिद्ध उत्तरप्रदेश भावार्थ नामक रस भावार्थकारी कहते हैं और आचार्य गुप्त वर्तन के आधार पर अङ्गारमय जीवनचरित आचार्य ऐतिहासिक जीवनचरित शैली के नाम से इसका प्रचलन दिखाई पड़ता है। हिन्दी में रस प्रवर्धकारी लक्ष्मी शैली भी कहा जाता है।

प्रसिद्ध शान्तिविक्रम शिरोडकर ने विचार शक्ति के बीच लक्ष्मीय वा निर्गुण का रूप कहा जो भाव और बुद्धि को समन्वय करके सिया है। वे रस शक्ति के विचार शक्ति को ही वास्तविक अभिव्यक्ति मानते हैं। शिरोडकर ने

इस धारणा के विरुद्ध मार्क्स तथा एंजिल्स दोनों ही भौतिक अणु को विचार-अणु का प्रत्यक्ष मोर रूपदाता मानते हैं। एंजिल्स इंग्लिष्मानीय चेतन-सत्ता को इसी भौतिक अणु का परिणाम मानते हैं। उसे भौतिक तत्वों का विकसित रूप-मात्र मानते हैं। और मार्क्स वस्तु को चरम सत्य मानते हुए बुद्धि विचार या आत्मा को उसीका प्रतिबिम्ब मानकर लेते हैं। इस प्रकार हमारे विचार सदैम इस भौतिक अणु से सापेक्ष स्थिति में बनते-बिगड़ते रहते हैं। संसार की सभी वस्तुएँ मार्क्स के अनुसार एक-दूसरे पर निर्भर हैं स्वयं स्वतन्त्र और निरपेक्ष नहीं। अतएव यदि हम विचारों का ज्ञान प्राप्त करना चाहते हैं तो हमें भौतिक विकास का झुंझ ठाकना पड़ेगा। येण अणु का ज्ञान प्राप्त करके हम विचार-अणु का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। किन्तु इस अणु की जानकारी किसी स्थायी रूप में केवल एक बार कर लेने से सदा के लिए नहीं हो जाती। वह इनलिए कि यह अणु स्वयं परिवर्तनशील है और यही किसी भी वस्तु को स्थायित्व कहकर समीप नहीं किया जा सकता मन को मुग्धनाया नहीं जा सकता। यदि इस अणु को परिवर्तनशील मानें और विचार को इसीका प्रतिबिम्ब तो सहज ही विचार को भी परिवर्तनशील मानना पड़ेगा। यदि बिम्ब स्थायी है तो प्रतिबिम्ब के स्थाय होने का शर्त क्या रह जायगा? दूसरे तर्कों में यह परिचय एक ऐतिहासिक ज्ञान से इस अणु को विज्ञान की दिशा में ले चलता है जबकि हम परिवर्तन-ज्ञान से जो प्रति अणु का मिलती है वही उसका विनाश है और ज्ञान की एक ऐतिहासिक परम्परा है। नतीजतन इस दर्शन और समीक्षा वाली का नाम ऐतिहासिक भौतिकवादी का प्रतिकारी समीक्षा टीका है। इसे इंग्लिशक कहने का कारण यह है कि मार्क्स यह मानते हैं कि संसार की प्रत्येक वस्तु में दो विरोधी तरफ रहा करते हैं जिनमें स्थायित्व समर्थ बना करता है। मार्क्स और विचार दोनों तरफ वस्तु में विद्यमान रहते हैं। यही तरफ व्यवधान तथा प्रत्यक्षज्ञान है होते हुए साम्यावस्थान या समुत्पन्न दशा पर आधार पुन विपटित हो जाते हैं और फिर वही व्यवधान प्रत्यक्षज्ञान तथा साम्यावस्थान की वस्था दुहराई जाने लगती है और इसी प्रकार कीमिष्ठ ऐंटीमीनिष्ठ तथा डिमोनिष्ठ की क्रिया से अणु का विनाश होता रहता है। विज्ञान व मूल में यह इन्ड बतमान रहता है अतएव यह प्रणाली इंग्लिशक कहा जाती है। इस प्रकार परिवर्तन ही विनाश का चिह्न है। विज्ञान का चिह्न मान तो लेंगे कि इस प्रकार व पुनर्बल प्रणाली को और पाबित होती है। उसमें जमना घटित पिच प्रीकना और उत्तमना जाती जाती है। यही कारण है कि हमें "विचार की लड़ाई होती जाती है।

इस प्रकार जब हम समाज को इतिहास-सापेक्ष दृष्टि से देखकर ध्वनित तथा समाज के सम्बन्धों पर विचार करते हैं तभी ऐतिहासिक भौतिकवाद की स्थापना होती है। इस प्रक्रमण से हम यह बता सकते हैं कि मनुष्य की प्रगति समाज की प्रगति के साथ-साथ होती है क्योंकि समाज ही उसके वैचारिक जगत् का निर्माण करता है उसमें परिवर्तन या विकास के बिना नाश है। समाज भौतिक जीवन से निरपेक्ष नहीं रह सकता। समकालीन भौतिक परिस्थितियाँ समाज और उसके विचार-जगत् को प्रभावित करती रहती हैं और यह प्रभाव एक सहज-स्वाभाविक बात है होता है। अतएव इस विकास को उसने समय के लिए धरने नहीं कहा जा सकता। प्रत्येक परिस्थिति का अपना महत्व है और यह अपने-आपमें सरल है। ऐसी दशा में हम वैचारिक आधार पर बनने वाली सामग्री राजनीति नीति आचार-साधन साहित्य आदि का विचार भौतिक-जगत् की उत्पादक अवस्था से निरपेक्ष दशा में नहीं कर सकते। परिणाम यह है कि मार्क्सवादी विचार द्वारा किसी सांस्कृतिक मूल्य की स्वीकृति में विश्वास नहीं रखती। समकालीन मूल्यों में परिवर्तन आता है वही उसे स्वीकार है। इस प्रकार वह एक काश की मान्यताओं और विचारों को उस दुन का सत्य मानकर तो ग्रहण कर सकता है, किन्तु उसे किसी अनन्त मुनीन सत्य में विश्वास नहीं है। एक दुन में प्रगतिवादी कहलाने वाले उत्पन्न उसके विचार से इस विकासमान जगत् में कालान्तर में प्रतिवामी बनकर रह जाते हैं और फिर नये उत्पन्न जगत् सेते हैं जो स्वयं की धारों बाकर मिठ जाते और नये उत्पन्न के लिए राह छोड़कर जल बसते हैं। मार्क्स का विश्वास था कि या तो जीवन की सभी परिस्थितियाँ व्यक्ति और उसके विचार को प्रभावित करती हैं, किन्तु उनमें सर्वाधिक प्रभावशालिनी हैं धर्म और उत्पादनबलित परिस्थितियाँ। जीवन-चारण करने के लिए ही इनका महत्व है और जीवन चारण करने के लिए ही धारे बावतिक प्रश्नों का भी महत्व है। ऐसी दशा में धर्म और उत्पादन हमारे जीवन-विकास की नियन्त्रित करते हैं। इन्हींके आधार पर समाज का रूप बनता और विकसित रहता है। उत्पादन और उपार्जन-पद्धति पर निर्भर मानवीय पारस्परिक सम्बन्धों सामाजिक, राजनीतिक आर्थिक आध्यात्मिक और नैतिक मान्यताओं से समाज साहित्य भी इसी उत्पादन और उपार्जन पर निर्भर करता है। धर्म-व्यवस्था ही संस्कृति को रूप देती है। इस धर्म-व्यवस्था में स्थिरता न होने के कारण साहित्य आदि में भी स्थिरता नहीं आती। वही कारण है कि आधिकारिक से अब तक हमारा साहित्य भी देश-काल की परिस्थितियों और धर्म-व्यवस्थाओं से नियन्त्रित होकर भिन्न

रूपारमक होता गया है और होता जाता है। सारांश यह कि जीवन की विविध नीतियों के साथ-साथ साहित्य भी इसी व्यवस्था की उपज कहा जायगा। इस व्यवस्था से परेष्ठ रूप में प्रभावित करती रहती है।

उत्पादन तथा उपार्जन के इस नियन्त्रण के परिणाम-स्वरूप समाज में बर्गों की स्थापना होती है और उनमें है एक शोषक और दूसरा शोषित बन जाता है। शोषक-वर्ग ही उत्पादन के साधनों पर नियन्त्रण रखता है और उसीका शासन प्रचलित हो जाता है। शासन की बापडोर अपने हाथ में बनाए रखने की प्रवृत्ति-व्यवस्था का शिकार यह वर्ग दूसरे वर्ग को अपने स्वामित्व में रखता है और उसीका शोषण करता है। अपने स्वार्थों के समुद्रम ही इस शोषक-वर्ग की नीति और शासन शासन निर्धारित होते हैं और प्रवृत्ति के कारण इनकी विचार-धारा समाज में प्रचलित हो जाती है। कृषिकार इसीसे प्रभावित होकर उसे अपनी रचना में स्थान देता है और इस प्रकार साहित्य का रूप और रूप के द्वारा नियन्त्रण होता रहता है। फिर भी कबल इतना मानना कि कृषिकार युग से प्रभावित होकर केवल उसे अभिव्यक्ति देता है सम्पूर्णतया स्वीकार नहीं कहा जा सकता। बलाकार उनकी इतिवृत्ति को भी बाणी से सकता है। वह केवल रचित का उपस्थापक नहीं होता स्वयं स्रष्टा भी होता है। विन्तु इतना फिर भी मानना पड़ेगा कि उनकी यह प्रतिक्रिया और विरोध उसे निराला दूसरे युग में नहीं ले जा पाते और वह अपने युग के बाधों से मुक्त होकर निराश्रित नवीन विचार प्रस्तुत नहीं कर पाता। इस रूप में उगना साहित्य वर्ग-साहित्य कहला ही सकता है। वर्गहीन साहित्य की रचना तो वर्गहीन समाज में संभव हो सकती है। पूर्वोपनि साहित्य का भी व्यक्तिगत सम्पत्ति बना लेता है। वह वर्ग की मोहर लगाकर बलाकार का मूढ़ बन्द कर देता है। इस प्रकार बला और काय्य उनके बीच विभाज्य के लिए बाधनी जुगल में ध्वस्त होकर हासोमुसुर हो जाते हैं। बला का काय्य का बाध किना की व्यक्तिगत सम्पत्ति होना नहीं है उनकी सत्ता समाज के लिए इसी चाहिए। समूह के लिए होनी चाहिए और इसीलिए उसमें सामूहिक और सामाजिक भावों के परिवर्तन की सामर्थ्य होनी चाहिए। काय्य तथा बला को सामर्थ्य की उपलब्धि का साधन मानना पूर्वोक्तादी ज्ञानोन्मत्ता और प्रतिबिम्बकारी प्रवृत्ति है। जो साहित्य करने युग के मरु को प्रतिबिम्बित नहीं कर पाता वह साहित्य कहना मे के योग्य नहीं है। समाज में हरर भी यदि उसका निर्माण दुः-मय का साहित्य न नहीं उत्पन्न पाता तो वह करने युग में पलायन करना है। उसके प्रति दुःख बनता है। विरहिन साहित्य बही है जो सामूहिक भावों को

अभिप्रेक्षित होता है और यहाँ तक कि प्रकृति का भी मानव-सापेक्ष वर्तन करता है केवल सुन्दर और मृदुल की अभिप्रेक्षित सभी साहित्य का काम नहीं है। उससे केवल साधक को तृप्ति मिलती है। नवीन क्रान्ति और नवीन विचारों के परिवर्तन में ही साहित्य का लक्ष्य पूरा होता है। मान आनन्दवासी होने में नहीं। साहित्य मानवीय-सामाजिक विकास के लिए होना चाहिए। वह समष्टि को समर्पित होना चाहिए।

प्रतिवादी समीक्षा के समर्थक श्री किस्टोफर कॉइबेल ने—इस ध्येय को ध्यान में रखकर ही काव्य के साथ सामूहिक भावना या 'कल्लेक्टिव इमोजन' को जोड़ दिया है। वह काव्य को समूह-विशेष के विचारों

सामूहिक भाव और का प्रकाशनकर्ता मानते हैं। उनका कथन है कि साधारणीकरण काव्य मनुष्यों की उद्दिष्टमान आत्म-चेतना है किन्तु व्यक्ति रूप में नहीं अपितु व्यापक व्यक्तियों के साथ

रस भावों के सामग्रिक के रूप में है। उनकी धारणा है कि उत्पादन के साथ मानव-समाज के विकास के मूलधार है। ये आर्थिक होते हैं। अतएव साहित्य का धारण भी अन्ततः आर्थिक होता है। अर्थ और उत्पादन प्रत्येक युग में परिवर्तित रूप में उपस्थित होते रहे हैं। अतः इस विकास या परिवर्तन को ध्यान में रखकर समाज की परिवर्तनशीलता के साथ आये कदम बढ़ाने वाला साहित्य सामूहिक भाव को प्रकट करता हुआ चलता है। कॉइबेल की इस धारणा को प्रतिवादी लेखक श्री प्रमोदराय ने विम्वर रूप में समझाया है—

सामूहिक भाव से कॉइबेल का अभिप्राय सब भाव-कोष से है, जो परिस्थितियों तथा संस्कारों के कारण किसी देश-काल में विद्यमान जन-समाज के हृदय में अपनी स्थिति बना लेता है। सामूहिक भावों की स्थिति लोक-हृदय में होती है। इतना ही नहीं बल्कि प्रकार पुष्प का गुण उसकी सुबन्ध है और पानी का गुण उसकी तरलता उसी प्रकार लोक-हृदय का गुण उसके सामूहिक भाव होते हैं। इन्हीं सामूहिक भावों की समष्टि है लोक-हृदय। इसलिए सभी कलाकार को लोक-हृदय की पहचान होनी चाहिए और सभी कलाकार को जनता के सामूहिक भावों की पहचान होनी चाहिए, वे दोनों कदम एक-उपर हैं।

सामूहिक भाव के इस विवेचन से श्री प्रमोदराय इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं

१ 'इन्प्रूजन एन्ड रिजल्ट' पृ. ११।

२ वही पृ. ४४।

३ 'नयी समीक्षा' पृ. १२।

कि हमारे यहाँ का साधारणीकरण-सिद्धान्त और सामूहिक भाव दोनों एक दूसरे के पर्याय हो सकते हैं। ये सामूहिक भाव के भूत में 'संवेदनीयता' का दर्शन करते हैं। संवेदनीयता ही किसी काव्य का या कला-कृति की सुग-मुपलब्ध स्थायी बनाती है और वह संवेदनीयता सामूहिक भाव से मिलती है। इस विचार से सामूहिक भाव भारतीय विचार-पद्धति के अनुकूल हो सकता है। यही उनकी आरणा का सार है। संवेदनीयता साधारणीकरण और सामूहिक भाव को एक-साथ बाँधते हुए वे कहते हैं 'हमें सामूहिक भाव और साधारणीकरण में बरस्पर कोई विरोध नहीं दिखाई देता। हमारी समझ में यह विरोध सभी परिलक्षित होता है जबकि साधारणीकरण को या सम्पूर्ण रस-सिद्धान्त को मानव सुलभ विचार और अनुभूति की सीमा से परे हटाकर किसी लोकोत्तर अवस्था की पीढ़ बना दिया जाता है।'

अमृतराय ने जिस सामूहिक भाव को लोक-हृदय से सम्बद्ध करके उसे साधारणीकरण के ढाँचे में बैठाने का प्रयत्न किया है उसका वास्तविक स्वरूप समझने के लिए हमें पुनः कॉम्प्लेक्स की धारणा में जाना पड़ेगा। कॉम्प्लेक्स का प्रतिपादित सामूहिक भाव लोक-हृदय का पर्याय नहीं है क्योंकि उसकी व्यापार भूमि वस्तुतः सर्ववैयर्थ्य है। कॉम्प्लेक्स साहित्य का सर्वत्र वर्ण द्वि के लिए मानते हैं। इस वर्ण-आरणा को उन्होंने कई बार 'एन्सोसियेटेड मैन' कहकर प्रकट दिया है। वह आन्तर-अर्थ के रूप में किसी धारकता पर विश्वास नहीं रखते बल्कि सामूहिक भाव को निरन्तर परिवर्तमान मानते हैं।^१ समाज की स्थिति के परिवर्तन के साथ साहित्य का स्वरूप भी परिवर्तित होता है। यही कारण है कि कुछ ने साहित्य में जड़ लेकर भी जीवन जैसे साहित्य की मान करते पाते हैं। यह साहित्य सुमानुष्य भावनाओं को प्रकट करता है। एक काल के साहित्य से दूसरे काल के लोगों को सम्योद नहीं होता यही कॉम्प्लेक्स के सिद्धान्त का मूल मन्त्र है। इन विचारों की अमृतराय के शब्दों में अभ्युद्गम इस प्रकार प्रकट दिया जा सकता है। कि 'जब-जब नए सज्जन पढ़ने वाले इन छोटे-बड़े प्रचारों के प्रतिभूत रूप को उस युग व्यवस्था समाज-विरोध या सामूहिक भाव कहा जायगा। यात्रा हवाई देश का सामूहिकभाव राष्ट्रीयता है। हमारे साहित्य में राजनीति में सब सब इसीका समावेश है। यह सामूहिक भाव धारक नहीं

१ 'नयी समीक्षा' पृ. २४।

२ 'इन्सुब्रन एन्ड रिप्लिजरी' पृ. १६ तथा ११२।

३ 'नयी' पृ. २६।

४ 'नयी' पृ. १४।

है।^१ यद्यपि सामूहिक भाव का सिद्धान्त निपीड़ित घोषित बनता है तबार्थ स्थापित करने की बात कहता है जो कि साधारणीकरण का सिद्धान्त नहीं कहता लेकिन उसके कारण दोनों में कोई अंतर नहीं आता। क्योंकि लोक-हृदय की बात कहते समय भी समीक्षक की दृष्टि विद्यालय जन-समुदाय पर ही रहती है। तीक्ष्ण धर्म-संघर्ष के युग में उत्पन्न होने के कारण सामूहिक भाव का सिद्धान्त 'लोक' की परिभाषा तीक्ष्ण रूप में करने पर बाध्य होता है क्योंकि धर्म पराधीन और निपीड़ित मानव ही सबसे अधिक में मानव है और अपने ऊपर शासन करने वाले मुट्ठी भर साम्राज्य-सोमी पूँजीसोमी बस्तुओं को समाप्त करके स्वतन्त्र मानव-समाज की स्थापना करने की समझ रखता है।

अमृतदास के उद्धृत विचारों को सार-रूप में प्रस्तुत करने की चेष्टा करें तो क्रमशः बौ कहना होगा —

१—सामूहिक भाव बुन तथा समाज-विशेष की परिस्थितियों पर आधारित है।

२—सामूहिक भाव समाज-सापेक्ष होने के कारण परिवर्तनशील है।

३—घोषित बनता ही धर्म का जन-मन है, समूह है या 'लोक' है। अतः उसके भावों का वर्णन लोक-हृदय का ही वर्णन है।

४—लोक-हृदय में मुट्ठी भर लोगों के भावों की कोई भिन्नता नहीं है।

स्पष्ट है कि अमृतदास के ये विचार बौद्धिक के विचारों की भारतीय परिस्थिति हैं। यह भी स्पष्ट है कि सामूहिक भाव समाज के एक संघ के प्रति विषय स्नेह रखता है उसके प्रति उसे विशेष आग्रह है। और दूसरे को वह अपेक्षणीय भवना मिला हुआ दुष्ट-पीड़ित धर्म मानकर तिरस्कार की दृष्टि से देखता है। इन विचार से अमृतदास को 'लोक' संघ के साथ कुछ धीम-दान करने की आवश्यकता हुई यह भी उनकी रक्तियों से स्पष्ट है। साधारणीकरण और सामूहिक भाव में परस्पर भेद की स्वीकृति देते हुए भी उन्होंने अपनी समझता का आग्रह किया है।

'लोक' का जो धर्म अमृतदास ने लिया है वह एक सीमा तक प्राप्त होते हुए भी सम्पूर्ण साधारणीकरण की सीमा में नहीं घटता। यह ठीक है कि 'लोक' की स्थिति परिवर्तित होती रहती है उनके उपादान भी परिवर्तित होते रहते हैं तब भी वह स्वीकार नहीं किया कि समाज का मानव-मान के भाव केवल धर्म और उत्साह की समस्या के ही सीमित रहते हैं। न यही कहा जा

सकता है कि एक साल में एक ही सामूहिक भाव की रचनाएँ हुमा करती हैं होनी चाहिए या होंगी। पहली बात तो यह कि सामयिक राष्ट्रीयता सामूहिक भाव है तो भी ऐसी रचनाओं की कमी नहीं है और न उसमें संवेकनीयता की कमी है जिसमें धर्म भावों का प्रकाशन न हुमा हो। राष्ट्रीयता के इस युग में भी कवचन की कविताएँ जन-जन को प्रभावित करती हैं। स्वयं धर्मिक भी उनमें ध्यानपूर्वक लेता है और राष्ट्र प्रेमी भी। माकनलाल बसुबेदी ने यह राष्ट्रीय कविताएँ मिली हैं तो उसी कवि ने धार्मिक-धार्मिक रचनाएँ भी साहित्य-जगत् को प्रदान की हैं। पंथ महीन निराशा प्रसार संघर्ष विनकर धम्मनामोतिह धादि किस्ती की भी रचनाओं का नाम लीजिए उनमें मिश्रित भाव-क्षणों का परिचय मिल जायगा। मिश्रित भाव-क्षणों से हमारा तात्पर्य यह है कि उनमें से किसी ने भी एक ही लीक पर चलने का प्रयत्न नहीं किया है। दूसरी ओर एक ही भाव का या एक ही विचार पद्धति का धातु जिन लेखकों के साथ रहा है उनमें भी कितने सहज ही परास्त नहीं हो गए? कितने ही बेरोप्यमान चारक इसी लक्षित भाव क्षेत्र में टिमटिमाकर धालीकहीन हो चुके हैं इसप्रकार हो गए हैं। युग की मीग को धुल करने वाला कवि 'भूपल' उस समय धावर पाकर भी धाम किन्ने हृदयों को प्रभावित कर पाता है? राष्ट्रीयता या वर्ग भेद के इस युग में भी रीतिकानीन कविता हमारे हृदय को राय रचित क्योंकर जाती है?

इस विचार से प्रयतिवादी के समकक्षित 'मोह-हृदय' की परीक्षा करें तो जात होगा कि साधारणीकरण-सम्बन्धी मोह-हृदय तथा सामूहिक भाव-सम्बन्धी मोह-हृदय दोनों में अन्तर है। एक मानव की मूल भावनाओं के प्रकाशन से सम्बन्ध रखता है तो दूसरा सीमित वर्ग की भावनाओं से। सीमित वर्ग के अपने सीमित राय हय होने पर्याप्त उनके पीछे सीमित विचार-पद्धति काम करेगी इतना निश्चित है। यह सीमित दृष्टिकोण दूसरी भावनाओं को वर्ग बनाकर निश्चित रूप से गनिमान साहित्य के पैरों में लिटाव के धातु को बेहिमी धातकर उनही मति को कष्टित कर देता है।

परिवर्तमान सामूहिक भाव को ही मानकर धाम लने पर लदने लड़ी धावति तो यह अस्मिन् होती है कि फिर एक युग का साहित्य दूसरे युग को क्यों स्वीकार होता है? लार्थिक लमस्याओं की कुति करने वाला साहित्य दूसरे युग की लमस्याओं के धम्युध न होने पर भी उन बाध में धात हो गयता है कि नहीं? क्या वर्तमान साहित्य ही हमारे हृदय को प्रभावित करता है या नहीं? यह प्रश्न सामूहिक भाव के सत्य में अस्मिन् होते हैं। इन

प्रश्नों का उत्तर देने के लिए प्रयतिवादी को पुनः मानव भावों का माध्यम ग्रहण करना होगा क्योंकि कोई भी साहित्य जब समय तक किसी रूपरेखा का प्रभावित नहीं कर सकता जब तक उत्तम सामान्य मानव भावों को प्रकट नहीं किया जाता।

ऊपरी तीर पर देखने से सामूहिक भाव तथा साधारणीकरण-विज्ञान में परस्पर बहुत समानता जान पड़ती है। सामूहिक भाव का सम्बन्ध किसी पुनः की जनता में प्रचलित मान्यताओं विचारों और संस्कारों से है जिससे वह भाव की परिस्थितियों और समस्याओं का उत्पन्न होता है। इन्हींके अनुसार प्रत्येक पुनः में रचनाकार अपनी रचना के लिए विचार ग्रहण करता चलता है और उन सामूहिक भावों की अधिक-से-अधिक पहचान के साथ अपने में अनुभूति साधित करने का प्रयत्न करता है। अनुभूति की सहायता से उसकी रचनाएँ अधिकनीय बनती हैं सर्वश्रेष्ठ होती हैं। इसीसे उसकी रचना में लोकप्रियता का सर्वश्रेष्ठ उपलब्ध होता है और इस प्रकार वह कलाकार अस्तित्वविष्ठा और कल्पना-आत्म के प्रति रमण में बच जाता है। साधारणीकरण और सामूहिक भाव में यही समानता है कि सामूहिक भाव पुनः में प्रचलित और अधिकप्रचलित मान्य विषयों को ग्रहण करना सिखाता है जिससे कि रचना-विषय की सार्व-वर्गीयता बढ़ सके और साधारणीकरण कल्प में प्रमुख भावों विचारों को इस प्रकार प्रस्तुत करता है कि वे सार्वजनिक हों सके। साधारणीकरण विचारों के साथ-साथ भावों के साधारण होने पर भी ध्यान देता है और इस भाँति वह सामूहिक भाव से कुछ और जाने जा पड़ता है। सामूहिक भाव अपने पुनः तक सीमित दृष्टि का परिणाम देता है और किसी विरक्तता उत्पन्न में विश्वास नहीं करता। वह विचार-भाव पर दृष्टि जमाये रहता है। इसके विपरीत साधारणीकरण पुनःपुनः परिवर्तित होते हुए विचार के स्वरूप को ही ग्रहण कर ही देता है। पुनः के मन में जिनसे प्राप्त भावों की एकता पर भी बच देता है और उनकी विरक्तता में विचार प्रकट करता हुआ लोक-साधारण में सभीको जमाता है। भावों की इस विरक्तता पर ध्यान न देने कारण केवल परिवर्तित विचार के साथ ही के विचार-स्वरूप प्रतिवादी रचनाएँ प्रायः प्रचारप्रत्यक्ष तथा जनप्रिय रूप धारण करके संकुचित हो जाती हैं। साधारणीकरण का सिद्धान्त धीरम के साथ मिलकर उपलब्ध होता है और धीरम हमारे देश की संस्कृति वर्तन और साधारण-आत्म की धृष्टभूमि पर पतपता है जो कुछ विशेष सर्वश्रेष्ठ और कुछ विशेष अश्रेष्ठों को बर्णन धर्म के नाम से धारण मान कर ग्रहण करता है। बर्णन धर्म के रूप मानवधर्म के कारण भारतीय दृष्टिकोण

साहित्य रचना में प्रकृत होता है किन्तु परिवर्तन का विरवाही मातृ-
वाही भीतिक मयल की धोर आहूत होकर अणुवाही युग-सीमित धोर धर्मा-
वाही हो जाता है। यही कारण है कि भारतीय दृष्टि साधारणीकरण पर
आधारित जिन रचनाओं को युग-युग तक पठनीय मानती है। मार्क्सवादी दृष्टि
सामूहिक भाव पर आधारित रचनाओं को स्वयं ही हठसे युग में ध्वंस घोषित
कर देती है।

प्रगतिवादी आलोचना-प्रवृत्ति केवल एक दार्शनिक विचार को साहित्य का
मापदण्ड मानकर कटिवाहिनी हो चुकी है। यह साहित्य में उसी दार्शनिक-सरणि
का अवतरण देना चाहती है और साहित्य के वास्तविक स्वरूप को मुत्ता देती
है। साहित्य यदि केवल नतिपन सिद्धान्तों का निरूपण हो यदि उसमें हर समय
एक ही सिद्धान्त को आधार मानकर उसी पर ध्यान बसाकर चलने की वृत्ति
दिखाई दे और वह कोरा उपदेशात्मक बन जाय या उसका लेखक सिद्धान्तों के व्या-
ख्यान भड़कता दिखाई पड़े तो सबसे साहित्य के सीप्य नो उसके नातिरय को
उसके कास्तासीवित लक्षण को ठेठ पहुँचती है। उसका लक्ष्य पराजित हो जाता है।
प्रगतिवादी समीक्षा-रीती धाँवड़ा बनाकर देव विरोध के साहित्य को उसी पैमाने
से नापती-जोखती है मानव-बनोमाओं की प्रगतिष्ठा पर ध्यान न देकर राजनीति
के मूत्र जोखती है। वस्तुतः यह एक सामयिक अहंश की वृत्ति करने वाली विचार
प्रवृत्ति है। यदि मैं फिट न बैठने वाले साहित्य को यह प्रतिक्रियावादी पूँजी
वादी धादि धादि नामों से पुकारती है। साहित्य को राजनीति का प्रसादा
बनाया या साहित्यिक रूप में राजनीतिक मोर्चे स्थापित करना वास्तविक
साहित्य का लक्ष्य नहीं है, नहीं हो सकता। साहित्य केवल रटे रटाए मूर्खों का
प्रकाशन ही नहीं है, केवल आनामिका ही लक्ष्य नहीं है। अन्त में लेखक
का व्यक्तित्व उसकी अपनी सत्ता भी महत्वपूर्ण है। विरवाही कोई समाज
घातकी हो विरवाही भी राजनीति का अयुध, सभी धरने धरने पर में धरने
एकान्त में धरना एक व्यक्तित्व रूप भी प्रकट करते हैं। यही कारण है कि
धोर शृंगार की रचना करते बाले यदि भी अब तक अस्मि के पर निजते रहे हैं
और उनके सम्मुख ये यह प्रश्न उगम्य होता रहा है कि वे अस्मि ने धरवा
शृंगारी। यहाँ इन सम्मुख में विचार करना हमारा अहंश नहीं है। धरवा
इतना निवेदन करना अनापदण्ड न होगा कि शृंगारी कवियों की अस्मि की
रचनाएँ भी उनके अन्तरण पर ही प्रकाश डालनी हैं। साहित्य में प्रश्न इन बात
का नहीं होगा चाहिए कि अमुक रचना हमारे राजनीतिक विरवाहों को इस
रीति तक हरीवार करती है और अन्तिम के विचारों का इन भीता तक

विरसकार करती है। साहित्य को परखने का यह कोई मानक नहीं है। उन मानक में स्थिरता और सत्यता होती चाहिए। दुर्भाग्य है प्रवृत्तिवादी समीक्षक इन दोनों ही विशेषताओं से हीन हैं। काव्य या साहित्य यदि हमारी अनुभूति का प्रकाशन है, उसमें यदि हमारे मनोभावों की स्वर मिलता है, उसमें यदि हमसे प्रभावित करने की शक्ति स्वीकार की जाती है, तो प्रवृत्तिवादी वैमाना तथा उनके द्वारा किया हुआ मूल्यमांकन काम नहीं दे सकता। प्रवृत्तिवादी दृष्टि हमें केवल काव्य की पृष्ठभूमि समझने के लिए नियमित करती है, उससे बहुत होता तो हम किसी लेखक को समानवादी जनवादी या क्रिस्तियन व्यक्तिवादी जैसी निरर्थक संझाएँ तो दे सकते हैं, किन्तु काव्य के अन्तःकरण को उसकी धारणा को व समझ सकते हैं। इन्हें हम केवल कवि की प्रतिबिम्बा का बोध कर सकते हैं किन्तु काव्य के सौन्दर्य उसके निबुद्ध रहस्य को समझने में इस दृष्टि से हमें कोई सहायता नहीं मिलती; केवल प्रेरक परिस्थितियों को समझना ही काव्य के अन्तःकरण को समझना नहीं है। समाज और जनवाद की रस समाकर प्रवृत्तिवादी समीक्षक साहित्य में भाषा के प्रश्न पर भी इसी प्रकार की विचित्र बारसाएँ प्रस्तुत करते हैं उनके विचार से समाज हित की कोई बात कहने और समाज तक उठे न जाने के लिए यह आवश्यक है कि भाषा के अन्तःकरण उसके निबुद्ध करण या परिवर्तन पर ध्यान न दिया जाय। मुँह में जो बात जैसी घाटी है उसे वैसा प्रकट कर देना साहित्य का लक्ष्य होना चाहिए। इस प्रकार यह समीक्षक साहित्य की सम्झाई के लिए केवल प्रवृत्तिवादी वैधिस तथा वैमाना पर्याप्त मानते हैं। भाषा का परिवर्तन इनके लिए मौकता का विकास का चिन्तन और जनन का परिणाम नहीं है, उससे इन्हे साहित्य की अन्तःप्रति होती नहीं दिखाई देती। हमारे विचार से यह एक बड़ा भ्रम है। विचारों और भावों की प्रकृति तथा प्रकलता के अनुकूल ही भाषा कम बारण करती है। विचारों के अनुकूल भाषा का न होना लेखक की असामर्थ्य का चोटक है। यह सही है कि भाषा के परिष्कार का प्रयत्न वा उसके अन्तःकरण की चिन्ता उपयोगी वा हितकर नहीं किन्तु इसमें भी शन्देह नहीं है कि भाषा का अनवरत परिवर्तन विचार की अपरिपक्वता या विविधता की प्रकृति और मानसिक अनपक्वता को चोटित कराता है। यह असाध्य अलक्ष्य साहित्य और साहित्य-रचयिता दोनों के लिए उपयोगी नहीं है। तात्पर्य यह है कि प्रवृत्तिवादी समीक्षा-दृष्टि स्वयं एक सर्व-केन्द्रित कृत्रिमादी और राजनीतिक मोर्चेबन्दी से प्रभावित होती है जो केवल एक रंजीत नवना लगाकर सबको रंजीत देखने में व्यस्त होकर पड़ती है। भाषा और विशेष से बल पाकर कोई भी समीक्षा-दृष्टि नहीं बन सकती। यही बला

इस चीज की भी है और यही इसकी सबसे बड़ी निबलता इसकी प्रगल्भता और इसकी प्रमाणाधिकता का प्रमाण भी है कि धाम तक प्रपतिवादी सभी तक एकमत नहीं हो सके हैं। हिन्दी के कोई दो समीक्षक ऐसे नहीं बने या सकते जो प्रपतिवादी चीजों को समान रूप से प्रस्तुत कर सकें ॥ या एक-ही विचार-बारा प्रकट कर सकें हों। इससे बढ़कर इस चीज की व्यक्तिगतता और साहित्य की समझने में निरपयोगिता का धीरे-धीरे प्रमाण हो सकता है ? इस पद्धति में हमें नवीन जीवन-व्यवस्था दिया है कवि और उसके सामाजिक परिप्रेक्ष्य की समझने का नया मापदण्ड दिया है यह ठीक है किन्तु काव्य के अन्तर्गत की धारणा करना करने के लिए यह चीज कदाचित् सीधी और अस्पष्ट हार्थ होने के साथ-साथ बड़ धीरे राजनीतिक है।

काव्य में तथा एकर नामक पारंपरिक मनोविज्ञान-वेत्ताओं के विचारों को प्रमिता धारण कर प्रचलन पाते वाली दूसरी समीक्षा-चीज भी इन दिनों हमारे यहाँ प्रचलित है। इसे हम मनोविश्लेषणवादी प्रकृति-मनावैज्ञानिक पद्धति कहते हैं। यह प्रणाली समाज-सापस रूप में कवि या लेखक के अन्तर्गत का विचार करती है। प्रपतिवादी चीजों या मनोविश्लेषणवादी चीजों दोनों इस बात में समान होकर बढ़ते हैं। किन्तु फिर भी दोनों में महान् अन्तर है। बावर्तीक जहाँ-ही जीवन के बरि बर्तन में विस्थापित रहते हुए उसकी गतिशीलता या विचार में विस्थापित प्रकट करती है किन्तु मनोविश्लेषणवादी प्रकृति जीवन को काव्य-मुद्राओं और दमित वाचनार्थों से सम्बन्धित मानती है। उनका निष्कर्ष यह है कि एक दिन इन मुद्राओं और वाचनार्थों के अन्तर्गत के परिणाम-स्वरूप अनुपपन्न विस्थापित हो जायगा। दोनों दो चीजों की दो विस्तारित जिन छोरों की बात कहने हैं। अन्तर्गत तीन विधानों में प्रत्येक-प्रत्येक विचारों का प्रतिपादन दिया है। उसके अन्तर्गत में यहाँ संश्लिष्ट परिचय हैकर इस चीज की उपयोगिता पर विचार करना कष्टित होना।

काव्य का विधान या कि हमारे मन के अन्तर्गत ? यैतन १ अन्तर्गत तथा १ अन्तर्गत नामक तीन स्तर हैं। यैतन मन ही आधुनिक व्यवहार में क्रियाशील मान पड़ता है किन्तु अन्तर्गत दो स्तरों के रहस्य की इन बात नहीं जाने हैं। ये दोनों स्तर हमारी इन वाचनार्थों को दिखाए रहने हैं जिसका व्यवहार-अन्तर्गत में अन्तर्गत वर्ण मानकर त्याग दिया जाता है या जिन्हें दबा दिया जाता है। इन्हीं दमित वाचनार्थों को उदासीनरूप या अन्तर्गत साहित्य द्वारा निरन्तर है। हमारे अन्तर्गत में इसी काव्य-वाचनार्थों को प्रवाह के लिए साहित्य के पटन या अन्तर्गत द्वारा एक मार्ग बिना पड़ता है और इन जिन अन्तर्गत के

पीड़ित के सबसे मुक्ति मिल जाती है। साहित्य उन्हें उदात्त रूप देने का एक माध्यम मात्र है। वह उन्मयन का साधन है। कायक कला-सर्वजनों के स्वप्न के स्रष्टा मानता है। इन स्तरों और कला-सर्वजनों के स्रष्टाओं को समझने के लिए उस पिता-शब्द का उदाहरण दिया जा सकता है जो पानी में तैर रहा हो और उसका केवल बीबाई भाव पानी के बाहर दिखाई देता है। इसीके समान केवल एक बीबाई भाव केवल मन के बाह्य प्रकाशित हो पाता है और शेष के अधिकांश वाचना भाग हमारे लिए अज्ञात और रहस्यमय बना रहता है। जब केवल में पड़ी इन वाचनाओं को अर्थ-केवल के मार्ग हैं स्वप्न में बाहर निकलने का अवसर मिलता है। साहित्य जन्हीं स्रष्टाओं की जाती है।

एकतर महोदय ने हीनता-अभि-सिद्धान्त की स्थापना की। उन्होंने बताया कि साहित्य या कला का सर्वजनों समाज-वृत्ति के लिए होता है। व्यक्ति किसी प्रकार के समाज के कारण अन्तर-हीन-अन्तर उसके प्रति विशेष रुचि बना रहता है और उसे निरन्तर यह चिन्ता लगी रहती है कि अपनी प्रमुख कमी या प्रमुख समाज को वह कैसे पूरा करे। परिणामतः वह कला या काव्य धारि के निर्माण में लगता है। अतएव काव्य धारि समाज की वृत्ति की इच्छा से प्रेरित होते हैं। अति-वृत्ति के इस प्रयत्न के फलस्वरूप व्यक्तिगत और अहंकार का धारण हो जाता है। वैयक्तिक स्वार्थ की प्रधानता हो जाती है। साथ ही हीनता-अभि एक प्रकार का मय और प्रभुत्व-भावना इन दो भावों को जन्मा देती है। इस हीनता-अभि में प्रभावित कलाकार या साहित्य-निर्माता के अन्तर भी वही बातें चल किये रहती हैं और वह अहंकेन्द्रित व्यक्तित्व बना हो जाता है। वह समाज से अपने को अलग मानने लगता है। अपनी समित कुष्ठार्थों अर्थात् अस्वस्थ भावनाओं को वह साहित्य का रूप देने लगता है।

तीसरे व्यक्ति है युग जो बीबनेच्छा को ही प्रधान मानते हैं। वे लोकेपला विस्तारण तथा पुर्नवाण के रूप में इस जीवन की इच्छा का विस्तार मानते हैं। अनुभव करने बाद भी अपना नाम छोड़ जाने के लिए ही वह सब चाहता है और उन्हें उपलब्ध करने का प्रयत्न करता है। इस प्रकार युग समूह अपने बढ़कर समाज की काम-वाचना और एकतर की प्रभुत्व भावना दोनों को बीबनेच्छा के क्षेत्र में ले पाते हैं।

कुष्ठ स्वप्न विशोह तथा इच्छा-वृत्ति के सम्मिलित आधार पर ही मनो-विश्लेषण मानी व्यक्ति-जन के अज्ञात रहस्यों के प्रकाशन की साहित्य में जब नीरुं होना हुआ मानती है। वह व्यक्ति के दो भेद करती है—(१) अन्तर्मन या इन्द्रिय तथा (२) बहिर्जन या अन्तर्द्वार। पहला व्यक्ति प्रकृतवर्गी

अतः शासक वृत्ति का होता है और उसकी रचनाओं में व्यक्ति प्रधानता होती है। दूसरे प्रकार का व्यक्ति काम-प्रताड़ित अतः शासित प्रवृत्ति का होने के कारण विषय प्रधान रचनाओं का प्रस्तुतकर्ता होता है। इस प्रकार विषय प्रधान तथा व्यक्ति प्रधान दोनों प्रकार की रचनाओं में नेतृत्व से लेकर अवचेतन मन के स्तरों तक की ही विभूति प्रकट होती है। ऐसा मनोविश्लेषण-धर्मी के समीपक का विश्वास है। इसी आधार पर वह प्रत्येक वृत्ति में वृत्तिधार का हुनर खोजने की चेष्टा करता है।

इन समीपकों का यह विश्वास समामोचना की दृष्टि से तो अपर्याप्त है ही क्योंकि काव्य के स्वरूप-विश्लेषण या उसके भाव एवं कला-पक्ष से वही अधिक वह कवि की समित बातमाओं की खोज करता है। काव्य ही वह हेतु और पाठक पद्धति भी है। हेतु और पाठक इसलिए कि इस सिद्धान्त के अनुसार चाहे साहित्य के द्वारा हमारी समित बातमाओं का जरासीकरण ही होता हो किन्तु वह अतामाजिकता और अहंकेन्द्रितता की रीति है। ऐसे मानने से हमारी सारी परम्परा उसकी प्रुथिता और आदर्शवारिता को ठेस पहुँचती है। इस सिद्धान्त को निमग्नता के साथ सभी पर लागू करने से हमें साहित्य में केवल कुत्सितता को ही स्वीकृति देनी होगी। आत्म-मंस्वार के अपवेश में यह प्रवृत्ति आरंभ इनन और होनता की ओर के जाने वाली प्रवृत्ति है। साहित्य का पक्ष आनन्द का पक्ष है। उसकी स्थापना और परिणति दोनों ही आनन्द की साधिका हैं। इन रसास्वाद आदि के प्रकरण में इस बात को बजा आए हैं कि आनन्द ही ने सब जगत् का विस्तार हुआ है। व्यक्ति कुच्छ की वृत्ति में जावनाओं को साहित्यिक रूप नहीं देना। अतः प्रभु के समान आनन्द स्थिति में भी उसकी बाली मुखरित होती है। किसी कवि ने यदि वह कुच्छ ही प्रेरक शील बड़े तो भी इन हमारे प्रवाशों के रहते हुए इन एकांकी दृष्टिकोण को एक-मात्र दृष्टिकोण मानने में अतर्क है। अतः प्रवृत्ति और निराशा ही वाक्य की जगती नहीं है। इन प्रकार कवि के जीवन में अतुल्य निराशा और वाक्य की खोजने में एक अनन्य मनोविश्लेषण-प्राप्त्य तैयार हो सकती है। किन्तु अतः साहित्य और वाक्य के स्वरूप को समझने में सहायता मिलने की कोई आशा नहीं की जा सकती। प्रेरणा की जानकारी हम वृत्ति की अप्रत्यक्षता को नहीं जगत् सज्जे। इनके आधार पर हम एक आधार-प्राप्त्य या कुराचार प्राप्त्य की वरूपना तो कर सकते हैं किन्तु वाक्य की अविश्वस्य की लक्ष्यता पर अतः प्रकाश नहीं कर सकेगा। काव्य का रसास्वादन करके हम उनके वृत्ति का जीवन मात्र जान सकेगे। वाक्य के आदर्शपर्यं वा निर्णय हम वृत्ति का अन्वयण कर सकेगी

क्रिया जा सकेगा। काव्य के अन्तरंग से असम्बद्ध इस पद्धति का साहित्य-नरीक्षण में पूर्ण उपयोग सिद्ध नहीं होगा।

इस पद्धति के आधार पर पुरानी रचनाओं पर विचार करें तो प्रश्न उपस्थित होता कि क्या काव्यशास्त्र के काव्य उनकी समित वाचनाओं के प्रकाशन मान है ? क्या उनका 'मेघदूत' काव्य उनकी काम-वाचना का प्रतीक-मान है ? यदि यह मान लिया जाय कि 'मेघदूत' या 'शकुन्तला' में उनकी समित वाचनाएँ ही व्यक्त हुई हैं तो भी इस प्रश्न का उत्तर कैसे मिलेगा कि एक ही कवि कम से कम एक रचनाएँ प्रस्तुत करता है, तो उनके वृत्त आदि में उसकी किस वृत्ति का प्रकाशन होता है। इस पद्धति की सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि वह स्वभावों को स्थिर मानकर चलती है। यह नहीं मानती कि स्वभावों में परिवर्तन भी होता है और एक ही व्यक्ति में दूसरे प्रकार का स्वभाव भी पैदा हो सकता है। यदि हम शरीर और मन के सम्बन्ध पर ध्यान दें तो पावेंगे कि शारीरिक अवस्थाएँ चेतना-वृत्ति के अतिरिक्त अन्तर-बोधात्मक बहुत-बोधात्मक मूर्त्तिकाएँ और प्राज्ञ-निर्णय में भी अन्तर उपस्थित करती जा कर सकती हैं। हमारी समस्त प्रतिबिम्बित शरीर और मन सम्बन्ध रखने वाली होती है जिसके कारण एक ही व्यक्ति अन्तर्मुख भी हो सकता है और बहिर्मुख भी। अतएव वह विचारन आत्मिक नहीं कहा जा सकता। इसके अतिरिक्त इस पद्धति की एक बड़ी कठिनाई यह भी है कि जीवित लेखक के मनोविरलेषण को सम्भाव्य मान लेने पर भी मृत पुरुषों के मनोविरलेषण की सम्भाव्यता बनी रहती। उन्हें जानने के लिये प्रयत्न कीजिए पढ़ जायेंगे। इसके लिए जिस संस्थेपण विरलेषण का सहारा लेकर लेखक की रचनाओं के आधार पर उसके मन के पुनर्निर्माण का प्रयत्न किया जा सकता है वह भी बहुत खरब नहीं है। साथ ही अपने निर्विचार और निरर्थक भी नहीं कह सकते। इसके अतिरिक्त भारतीय साहित्य आदर्शवादी और विरासतवादी साहित्य है। माना जायों के व्यक्त करने वाले प्रवृत्त-काव्यों तक में एक ही वृत्ति का वर्णन करना उचित नहीं जान पड़ता। वह दृष्टि काव्य और कला को समाज-विरलेषण रचना मानती जान पड़ती है। समाज से उठता रहता ही सम्बन्ध जान पड़ता है कि वह कवि के मनोभावों का दर्शन करता है। जनमानस स्वयं कवि के हाथ ही है। कदाचिन् कि प्रवृत्तियों का सामाजिक परास्तन पर विचार नहीं होता जिन्हें समाज की स्वीकृति नहीं मिलती वे बातें साहित्य में स्वयं वाकर समाज की धारों से बची नहीं रह जायेंगी यदि वह उनके मोह में पड़कर वृत्ति-मान बनें। इनमें धार्मिक आचार्य सिद्धान्त और क्या होगा ? हो एक सीमा में

व्यक्ति के भावों का प्रभाव साहित्य पर अवश्य पड़ता है। परन्तु वह स्वयं समाज से अप्रभावित नहीं रहता। अतः सापेक्ष-रूप में विचार करें, तो भी यह सिद्धान्त अनुपमोमी सिद्ध होता है। आरम्भवादी भारतीय समाज साहित्य में प्रकट किये जाने वाले समस्त असांख्यिक तथा अनैतिक तत्त्वों का विरस्कार करता रहा है। अतएव यह कहना कि साहित्य में कहीं हीन भावनाओं को पाकर हम उनका आनन्द लेते हैं और तृप्ति-लाल करते हैं समाज को घृणा बताना है अत-सुध को साहित्य का सिद्धान्त मानना है। इस प्रकार की आलोचनात्मक प्रकृति समाज में हीनता और पुस्तकहीनता का निराशा की प्रचारक होनी सामग्र्य और उपमोमी नहीं।

कुछ विद्वानों का विश्वास है कि काव्य की परब के लिए हमें किसी नीति नियम का आश्रय लेने की आवश्यकता नहीं है। कवि अपने व्यक्तिगत और विचारों को अपना काव्य में उतारता है उसमें हमें प्रभाववादी आलोचना नहीं देखना चाहिए कि उसमें हमारे हृदय को प्रभावित करने की क्षमता कहीं तक जा पाई है? वह जिस भाव को व्यक्त कर रहा है वह भाव हमारे मन पर क्या ही प्रभाव डालता है कि नहीं अपना कि अपेक्षित है? कवि की भाषा में हमें अपने साथ क्या ले जाने की कितनी सामर्थ्य है? यदि यदि प्रश्नों को ध्यान में रखकर कुछ आलोचक देखल कवि और भावक के परस्पर संवाद की प्रशंसा देने हैं।

इस प्रकार की ऐसी प्रभाववादी कहलानी है। निःसन्देह काव्य का लक्ष्य भावक को प्रभावित करना होता है और किसी वृत्ति का महत्त्व इसी बात में है की कि उसमें स्वतन्त्र भाव हमें अर्थात् सहृदय को प्रभावित करें। यह प्रभाव यदि अपेक्षित सीमा तक नहीं बढ़ता तो इसमें कवि की अनिर्वच्यता-व्यक्ति के कोई छुट्टि ही कारण स्वल्प हो सकती है। काव्य का गुण प्रपलीयता होना चाहिए, अर्थात्। किन्तु इस सिद्धान्त में जिस प्रपलीयता का बलन बिना पया है वह भारतीय सिद्धान्त की तुलना में नहीं बैठाई जा सकती। प्रभाववादी आलोचना का एक सबसे बड़ा दुर्गुण है कि वह व्यक्तिगत रसि को प्रभाव देती है। भावक जिस स्तर का है उसकी सीमाएँ वृद्धबुद्धि पया है यदि का विचार वह नहीं करती। इस प्रणाली में भावक और कवि को एक साथ ईकाने की चेष्टा करते हुए भी दोनों की अस्थिरता पया है इनका ध्यान नहीं रखा पया है। परिणाम यह होगा कि जो व्यक्ति पर व्यक्ति को घायली लवती है वह दूसरे को अपना प्रभावित न करने के कारण उनके लिए निरक्षर बनती रह जायगी। यदि इस प्रकार रसि-वैविध्य के प्रदर्शन को साहित्यिक आलोचना

का मापदण्ड स्वीकार कर लिया जायगा तो साहित्य के क्षेत्र में नित्यता बड़ा हो जायगा और यह किसी एक सिद्धान्त का आधार न लेकर व्यक्तिगत रस का भेदा जोखा हो जायगा। दूसरे शब्दों में इस प्रणाली में कवि स्वयं पीछा हो जाता है और भावक ही प्रधान स्थान ग्रहण कर लेता है। इस धारोचना द्वारा हमें कवि और काव्य की अन्तरात्मा का ज्ञान जतना नहीं होता जितना भावक की सूझ-बूझ का होता है। इस प्रणाली का अनुसरण करने से काव्य की धारोचना का कोई स्थिर और सार्वभौमिक मापदण्ड उपस्थित नहीं होता। किसी स्थिर मापदण्ड के अभाव में एक ही कृति के सम्बन्ध में भिन्न भेदकों की ओर से अनेक प्रकार की बाण्ड्याधों का प्रकाशन होना और सामान्य पाठक किसी कृति की सम्झाई-बुझाई को न परख सकेगा। अतः यह प्रणाली ग्राह्य नहीं मान पड़ती।

प्रभाववादी धारोचना केवल एक बात से सम्पुष्ट हो जाती है अर्थात् वह सम्पूर्ण कृति की किसी संवेचित और सम्बन्ध रूप में धारोचना नहीं करती बल्कि ग्राह्य के मन पर प्रेरित होने वाले अस्थिर प्रभाव के आधार पर उसकी ओष्ठता आदि घोषित करती है। ऐसा धारोचक अस्थिर अनुभव की बहुमुख्य मानता है और उन विषयों और रचनाओं को महत्त्व देता है जो मनुष्य के लिए विशेष संवेदनारमक होती हैं। प्रभाववादी कलाकार और समीक्षक दोनों के व्यक्तित्व सीमित हो उठते हैं और वे आत्म-संस्कृति को ही महत्त्वपूर्ण मानते हैं। अस्थिरवादी होने के कारण इनकी भावप्रवृत्तियों में स्थिरता नहीं दिखाई पड़ती। वह अपनी उर्ध्व कल्पना के सहारे अपने मानसिक चैतन्य के बल पर भूतकाल प्रभावों को सहज ही ग्रहण तो कर लेता है परन्तु स्तर भेद के कारण स्वयं साहित्य में व्यापक भूमि कहावित् ही मान्य हो सक्ता है। यह धारोचक साहित्य को केवल धारण का सींग मानता है जिसके परिणाम-स्वरूप यह साहित्य का उपयोग केवल अपनी चेतना ही विलुप्त करने के लिए करता है और इन प्रकार सामाजिक लक्ष्य से विच्छिन्न रह जाता है। इस प्रकार इस धारोचना में हमारे सामने एक दूसरे व्यक्ति की व्यक्तिगत भावनाओं का संग्रह तो उपस्थित होता है उसकी आत्म-संस्कृति तो उपस्थित होती है किन्तु भिन्न भिन्न व्यक्तियों की धारण-स्वरूप शक्तों की इन अनुभूतियों से किसी एक स्थिर मानदण्ड की उपस्थिति नहीं होती। इस प्रकार की धारोचना से किसी कृति के सम्बन्ध में पाठक की अनुभूति का बोध तो होता है किन्तु उमठे किसी निर्गुण में लजायना नहीं मिलनी या भिन्न सचती। इस प्रकार की धारोचनाओं ने हम किसी कृति के अन्तर्गत लक्ष्य-भाव ही ग्रहण कर सक्ते हैं। विज्ञान के समान

किसी एक समूह पर नहीं पहुँच पाते। यह सही है कि विज्ञान तथा कला में मूलतः इस प्रकार का अन्तर है भी कि कला या साहित्य से अनेक की अनुकूलता सिद्ध होनी है विज्ञान से स्विचरता। अतः प्रभावकारी आलोचना से इसी अनेकानुकूलता का सिद्धान्त अवश्य प्रक्षिप्यारित होता है किन्तु कोई स्विचर सिद्धान्त उपस्थित नहीं होता। उसमें साहित्य का मूल्यांकन या साहित्य के आचारधृत सिद्धान्तों के मूल्यांकन का प्रयत्न नहीं रहता। हम इस आलोचना के द्वारा केवल साहित्य से प्राप्त होने वाले मानसिक प्रभाव का प्रकट रूप देखते हैं जो एक प्रकार से हमारे मन की ही छाया है। उल्लेखित भावों के रूप में हमारे सामने प्रभावकारी आलोचक अपने मन को स्पष्ट करता जान पड़ता है। मूल्यांकन हीन होने के कारण यह आलोचना-सैली प्रायः भ्रमात्मक रूप धारण कर लेती है अतएव साहित्य के लिए विधेय हितकर नहीं है।

प्रभावकारी समीक्षक इस बात का दावा कर सकता है कि वह साहित्यिक अध्ययन के द्वारा एक नवीन साहित्य का वर्धन करता है। यह समीक्षा-सैली एक-मात्र ऐसी सैली है जो आलोचना को आचारमक बनाकर रोचक और सरस तथा वाह्य बना देती है। यह भी कहा जा सकता है कि अग्य समीक्षा-सैलियों में भी हमें किसी एक विधिष्ट दृष्टिकोण को अपनाने के लिए बाध्य करती है और किसी से नए समाज-राष्ट्रीय दृष्टिकोण की स्थापना होती है किसी से मनो-विश्लेषण को प्रसार और प्रचार मिलता है अतः यदि इनके द्वारा आचारमकता का और व्यक्तिगत बलि का प्रदर्शन होता ही है तो भी यह अग्य समीक्षा-सैलियों के समान तो है ही। अपने विधिष्ट दृष्टिकोण के कारण इसे भी महत्व मिलना चाहिए। निःसन्देह, प्रभावकारी के ये उत्तर हो सकते हैं। किन्तु किसी दूसरी सैली में श्रुति है इसलिए हमारी श्रुतिपूर्ण सैली का भी महत्व जानना चाहिए, यह कहना कोई महत्व नहीं रहता। इसी प्रकार हमसे आचारमक साहित्य का निर्माण होता तो तो भी आलोचना की प्रति न मिलने के कारण हमको आलोचना-सैली में ग्रहण नहीं किया जा सकता। इस प्रकार यह समीक्षा-सैली अग्य सैलियों से भी अधिक गई-बीठी सैली है।

इन समीक्षा-प्रणालियों के अतिरिक्त ऐतिहासिक समीक्षा-प्रणाली अति मूलक प्रणाली अथवा अधिभ्यन्तरीय प्रणाली या 'बला बला' के लिए सिद्धान्त भी प्रचलित है। हमें ऐतिहासिक समीक्षा-सैली सबसे अन्य पद्धतियाँ प्रोढ़ प्राप्त होती हैं क्योंकि इन सैली में बलि के परिदेष्टन और उनके प्रचारन दोनों पर ध्यान रखा जाता है। इन सैली का समीक्षण इन बातों की दृष्टि करता है कि अनुभव के लिए

परिवार किंवा परिस्थिति और किस वातावरण में पला धीरे भीमिष्ठ रहा है। उस सबका प्रभाव उसकी कृति में किसी न-किसी रूप में अवश्य उपस्थित हुआ होगा। कवि को समाज से अपनी कृति के लिए विषय-वस्तु और प्रेरणा मिलती है वह विश्व परिस्थिति में पलता है उसका प्रभाव किसी-न-किसी रूप में उसके ध्यान-व्यक्त के निर्माण में सहायक होता है। अतः काव्य में व्यक्तित्व की खोज के लिए उसकी समकालीन परिस्थितियों तथा उसके पारिवारिक जीवन को ध्यान में रखना उपयोगी सिद्ध होगा। इस प्रकार यह सिद्धांत अपने-आपमें अतिमूलक आलोचना को भी समेट लेता है जिसमें कवि के जीवन में घटित घटनाओं उसकी जीवन चर्चा की खोज की जाती है। दूसरी ओर इसमें समाज और समकालीन सामाजिक राजनीतिक आर्थिक परिस्थितियों की आधारभूमि का भी सहण हो जाता है अर्थात् कवि की कृति को समाज-सापेक्ष ढंग से परखने का अवसर मिल जाता है। तथापि इस चीज़ को भी काव्य की आलोचना के लिए विशेष महत्वपूर्ण नहीं कहा जा सकता क्योंकि इस प्रकार की सामग्री सभी कवियों के जीवन के सम्बन्ध में नहीं मिल पाती। प्रायः भी कितने ही कवियों के सम्बन्ध में इतिहास मौन है। तुलसीदासजी के सम्बन्ध में उनके जन्म-स्थान आदि को लेकर कितना वाद-विवाद है इससे सभी परिचित हैं। हमारे यहाँ के कितने कवियों ने अपने जीवन के सम्बन्ध में कुछ संकेत दिए हैं ? विशेष रूप से प्राचीन कवियों अथवा कलाकारों के सम्बन्ध में पूर्ण सामग्री का अभाव होने के कारण हम उनके निर्माण में लग्न रहने वाली प्रवृत्तियों की ज्ञान-बीज में सकल नहीं हो सकते। कालिदास के सम्बन्ध में प्रायः एक विद्वानों के बीच ऐकमत्य नहीं मिलता है कि उनका काव्य कौन-सा निर्धारित किया जाय। इस प्रकार न तो हमारे सामने सभी के अर्थों का ऐसा ही धीरे न उनके जीवन की अग्रगण्य तरावीन समरथाओं का ही इतिहास इच्छा है। ऐसी वृत्ति में ऐसी चीज़ भी सर्वव्यापक नहीं कही जा सकती। एक ही मापदण्ड से काम नहीं चल सकता क्योंकि उस विचार मापदण्ड के लिए हमारे पास ऐतिहासिक साक्ष्यी का अभाव है। इसी प्रकार अतिमूलक चीज़ों भी अपूर्ण हैं क्योंकि कवि या कलाकार भी अमर अक्षरों के अक्षरों का प्रकाशन तदैव काव्य में होता ही ऐसा नहीं जाना जा सकता। कवि रचना के समय अपने जो शब्दों के रूप में जाना है इसमें समझ नहीं किन्तु उनकी भावनाएँ भी सामाजिक नैतिक आदर्शात्मक आदि दृष्टिकोणों से प्रभावित होती हैं और अपना रूप परिवर्तित करने में लगती हैं। ही इन चीज़ों को व्यक्तित्व काव्य की समीक्षा के लिए अवश्य उपयोगी स्वीकार किया जा

सकता है। मुक्तक रचनाओं में कवि अपने भावों को मुक्त होकर प्रकाशित कर सकता है। अतः उसमें उसके व्यक्तित्व के प्रत्यक्ष प्रतिक सफसता है मिल सकती है। किन्तु वह काव्य भी सर्वत्र व्यक्तित्व का ही प्रकाशक नहीं होता। समान छंद भी संयमित करता जाता है। अथवा मुक्तक काव्यों में भी अनेकविध समस्याओं का प्रकाशन होता है। जो सर्वत्र व्यक्तित्व रचि-अरचि पर अवलम्बित नहीं होतीं। अतएव अरितमूलक दोसी भी सर्वत्र उपयोगी सिद्ध नहीं होयी।

अभिर्व्यञ्जनावादी शैली के जन्मदाता जोमे काव्य में अभिव्यञ्जना को प्रमुख मानते हुए उसका सम्बन्ध लौकिक वाक्स्थि 'स्वयंप्रकाश ज्ञान' में जोड़ते हैं। उनके लिए यह वाक्स्थि एक साधे का काम करती है जिसमें वस्तु छाकर हल जाती है और विभिन्न रूपों में (को रूप भूत-वस्तु से भिन्न होते हैं) प्रकट होती है। जोमे के विचार से अभिव्यञ्जना वाक्स्थि वाक्स्थिति होती है। यह

अभिप्यवित्त किसी प्रकार भी सम्पन्न नहीं होती। सौम्य के प्रपादन के अनि-
रित्त काव्य का और कोई ध्येय नहीं है। नीति उपयोक्ता मंथन-मंथन से
काव्य या कला का कोई सम्बाध नहीं वह इन सबसे निरपेक्ष रहकर अन्तरात्मा
के सौम्य का दृष्टाटन करते हैं। अतएव काव्य की समीक्षा करते समय यह
पद्धति केवल सौम्य-दर्शन या अभिप्यवित्त की पूर्णता को ही ध्यान में रखनी
है विषय-वस्तु की आलोचना करना इसका ध्येय नहीं होता। इस सौम्य में
कोते आह्लाद का अर्थ भी अभिप्यवित्त मानते हैं। जैसे काव्य या कला को
सहज ज्ञान से प्रेरित मानकर उसे उसके की भूमि से दूर रखते हैं। उसके की भूमि
का इस सहज ज्ञान की भूमि तक प्रवेश नहीं है वह सर्वथा स्वतन्त्र मत्ता है।
इस प्रकार यह ऐसी समाज निरपेक्ष रूप में काव्य का विचार करती है। उसे
काव्य की सामाजिक उपयोगिता से कोई मतलब नहीं है। यदि इस प्रकार काव्य
को समाज निरपेक्ष मान लिया जाय तो यह केवल बचपन का खेल-भाग रह
जाता है। साथ ही उनसे यह प्रश्न भी हल नहीं होता कि बिना किसी सामा-
जिक उपयोक्ता के कोई किसी वृत्ति का अध्ययन करने के लिए कैसे प्रेरित
होया? इस प्रकार काव्य में सौम्य का अभिप्यवित्त स्वीकार करके भी वह
समाज-निरपेक्ष व्यवस्था में छोड़कर कोते ने उसे अनुचित कर दिया है। एक
प्रकार से यह अभिप्यवित्त की पूर्ण सौम्य मानकर आलोचना को अन्तर्निहित
धीरज करना है। यह वृत्ति की सम्पूर्ण महान् देकर आरम्भ है मन्त्रों
उत्तरी जीवन प्रेरणाओं आदि पर कोई ध्यान नहीं देता यही उनसे निश्चित की
गयी गरी नष्ट है। इसी प्रकार कला कला के लिए निश्चित वा अभिप्यवित्त

करते हुए भी सामाजिक उपयोगिता का विचार नहीं किया जाता। कला किसी हित या किसी प्रयोजन से प्रायश्चल नहीं है। सौन्दर्य स्वयं उपयोगी होता है, यही दृष्टिकोण लेकर वह खैली प्रारम्भ हुई है, अतएव वह खैली सौन्दर्य के तत्त्वों का विश्लेषण नहीं करती। इस प्रकार ये तीनों दृष्टियाँ—सौन्दर्यवादी प्रधानवादी तथा अधिस्वयंवादी—प्रायः एक-दूसरे से भिन्नती-बुझती-ही हैं। ये तीनों ही प्रतिवादी दृष्टिकोण हैं। सौन्दर्यवादी काव्य या कला में मंगल-धर्मवश की खोज न करके केवल सौन्दर्य की खोज करता है प्रधानवादी अपने ऊपर पड़े किसी रचना के प्रभाव को ध्यान में रखता है और उसके कारखों की खोज नहीं करता। अधिस्वयंवादी काव्य की अधिस्वयं में सफलता-असफलता का निर्देश करता है। इन धर्मियों में अधिस्वयंवादी खैली ही अधिक उचित खैली है यद्यपि इसमें भी वस्तु को गहराहीन मानकर एकपक्षीयता का सहारा लिया गया है।

यह ठीक है कि पूर्वोक्त सभी धारणा-धर्म कंठकाफी हैं अन्ध-बान्धव वाली बातें हैं, परन्तु पुरानी प्रणाली को एक ही साथ बरका मारकर भरा छादी कर देने का बुझाहस लेकर आज नयी कविता नयी कविता और के साथ एक नयी मूर्त्तकन-पद्धति बन रही है। वह रस-सिद्धान्त नये काव्य के स्फुरण के साथ-साथ नये मापदण्डों का निर्माण और प्रस्थापन करती हुई प्राचीन मूर्त्तकन पद्धति को अपूर्ण निर्धारित करती है। नवीन परिवर्तन नवीन अधिस्वयंवादी खैली नये उद्यमान नये धर्मकरण की प्रणाली और नवीन भाषा-विश्वास के साथ इस कविता का आयोजन हुआ है जो पुराने विचारों पर आघात करती है। तार सप्तक के 'बुझा सप्तक' की राह पर चलकर आज हम नयी कविता के उस स्थान पर लगे हैं जहाँ वह आज के प्रबुद्ध पाठक का ध्यान आकर्षित करने बिना नहीं रहती। इस कविता-भूमि पर खड़े हुए धर्मियों में जो हरिमाखी है जो नवीन जीवन-धर्मिता है, उसके सम्बन्ध में निम्नलिखित दो मत हैं और इन दो मतों की स्थिति इसलिए आवश्यक एवं अनिवार्य थी कि नवीन रूप में उपस्थित होने वाली प्रत्येक वस्तु सर्वत्र अनुभव को चौकन्ना बनाती है। इसे धर्मक करती है। 'नयी कविता' के बहुतेरे धर्म में थी मुनिधर्मवश यंत्र ने नयी कविता के सम्बन्ध में लिखा है।

"नयी कविता ने मानव भाषना को छायावादी सौन्दर्य के बहुरूपे हुए पतने के बलपूर्वक छटाकर उसे जीवन-समुद्र की घातात सहरों में धँस जाने की ओर दिशा है जहाँ वह साहस के साथ गुन-गुन छाया-निराशा के बात

संस्कृत

१ घघर्ष	घघर्षदेह	—
२ घभि	घभिपुराण	—
३ घ का	घमर कोप	—
४ घ स	घमकार सवस्व	गद्यक
५ ज नी	उज्ज्वलनीसमगि	न्यायोद्धारणी
६ ज रा	उत्तररामचारसम्	भक्तभूति
७ घी वि च	घोषित्य विचार चर्चा	शायेन्द्र
८ ज्ञदेह	ज्ञाने	—
९ का प्रकाश	काश्य प्रकाश	सम्मत बालबोधिनी टीका
१ का प्र	काश्य प्रणोप	गोविन्द ठाकुर
११ का सा म	काव्यालंकारमार सप्तह	उद्भट
१२ काव्यानु	काव्यानुमासम	हेनकम्भ (मं पारीक्ष)
१३ काव्यादरा	काव्यादरा	रन्धी
१४ का मी	काव्य मीमांसा (यामकवाङ्)	राजधर
१५ का सू	काव्यालंकार सूत्र	यामन
१६ काव्या	काव्यालंकार	यामह
१७ क क	कदिवन्धप्रभरणम्	शेखर
१८ कम्पा	कम्पानोप	अमरदेव
१९ कान्दी	कान्दीय उपनिषद्	—
२ पा पा द	पाणिन्यस्य योग दर्शनम् (हिन्दी)	वीरव (डॉ० यमोदर मिश्र)
२१ प्र र	प्रपाकम्भोपनिषद् (बाल यमोदर)	विद्यानाथ
२२ बृहदा	बृहदारण्यकोपनिषद्	—
२३ ब सु	ब्रह्म सूत्र	ठाकुर भास्व
२४ भव	भक्तचरुगीता	—
२५ न न र	नगवदुर्ध्विन रत्नायन	जीवदोश्यामी
२६ भा प्र	भाव प्रकाशम्	शारदाधर
२७ मृग्य	मृग्यचरित	गङ्ग
२ माण्ड	माण्डूकोपनिषद्	—
२८ तं द	तैत्तिरीयोपनिषद्	—

करते हुए भी सामाजिक समयोचितता का विचार नहीं किया जाता। कला किसी हित या किसी प्रयोजन से आबद्ध नहीं है। 'सौन्दर्य स्वतः' उपभोगी होता है। यही दृष्टिकोण लेकर यह खैली धारम्भ हुई है, यद्यपि यह खैली 'सौन्दर्य' के उत्पत्तियों का विवेचन नहीं करती। इस प्रकार के तीनों दृष्टियाँ—सौन्दर्यवादी प्रभाववादी तथा अभिव्यञ्जनावादी—शायद एक-दूसरे से मिलती-जुलती-सी हैं। ये तीनों ही अतिवादी दृष्टिकोण हैं। सौन्दर्यवादी काव्य या कला में मंगल-अमंगल की खोज न करके केवल सौन्दर्य की खोज करता है। प्रभाववादी अपने ऊपर पड़े किसी रचना के प्रभाव का ध्यान में रखता है और उसके कारणों की खोज नहीं करता। अभिव्यञ्जनावादी काव्य की अभिव्यक्ति में सफलता-असफलता का निर्देश करता है। इन संस्थितियों में अभिव्यञ्जनावादी खैली है। धार्मिक उचित खैली है। यद्यपि इसमें भी वस्तु को महत्वहीन मानकर एकपक्षीयता का सहारा लिया गया है।

यह ठीक है कि पूर्वोक्त सभी आलोचना-मार्ग कटकाकीर्ण हैं। ऊबड़-खाबड़ बरती गाने हैं। परन्तु पुरानी प्रथाओं को एक ही साथ बर्नका मारकर नया धापी कर देने का हुस्साहस लेकर आब नयी कविता नयी कविता और के साथ एक नयी मूल्यांकन-पद्धति बन रही है। यह रस-सिद्धान्त नये काव्य के स्फुरण के साथ-साथ नये मापदण्डों का निर्माण और प्रस्थापन करती हुई प्राचीन मूल्यांकन पद्धति को अपूर्ण निर्धारित करती है। नवीन परिचाय नवीन अभिव्यञ्जना खैली नये उपमान नये अलंकरण की प्रणाली और नवीन आपा-विन्यास के साथ इन कविता का आयोजन हुआ है जो पुराने विरवालों पर आपाठ करती है। 'तार सप्तक' है। 'दुहरा सप्तक' की राह पर चलकर आज इन नयी कविता के सब स्वाम पर पड़े हैं। यहाँ यह ध्यान के प्रबुद्ध नाटक का ध्यान आकर्षित करने बिना नहीं रहती। इस कविता भूमि पर जब हुए धंक्रों में जो हरिवादी है जो नवीन जीवन धर्मित है, उसके सम्बन्ध में भिन्नभिन्न दो मत हैं और इन दो मतों की स्थिति इनमिष्ट धारमिक एवं धर्मिचार्य भी कि नवीन रूप में उप स्थित होने वाली प्रत्येक वस्तु करेव समुच्च को ओकला बनाती है। इसे संचक करती है। नयी कविता के नहने धंक्र नं की सुधिमार्जन पत्र में नयी कविता के सम्बन्ध में लिखा है।

नयी कविता में मानव जाति को आवावादी सौन्दर्य के बहने हुए पनने में बलपूर्वक उठाकर उसे जीवन-समुद्र की उल्लास लहरों में डेन करने को छोड़ दिया है। यहाँ यह धाहन के साथ नुन-नुन आधा-निराधा के पाव

संस्कृत

१ धयव	धयववेद	—
२ धधि	धधिनपुराण	—
३ ध को	धमर कोष	—
४ ध स	धमकार सर्वस्व	वृत्तपत्र
५ उ नी	उत्तमनीलमणि	अपमोस्वामी
६ उ रा	उत्तररामचरितम्	भवभूति
७ धी वि व	धीविषय विचार चर्चा	शमेन्द्र
८ ऋवेद	ऋग्वेद	—
९ का प्रकाश	काव्य प्रकाश	महमद बाबदाबिनी रीका
१० का प्र	काव्य प्रदीप	गोविन्द ठरदुर
११ का सा म	काव्यालंकारमार मण्ड	उद्भव
१२ काव्यानु	काव्यानुशासन	हिमचन्द्र (म पारीन)
१३ काव्यावता	काव्यावता	दण्डी
१४ का मी	काव्य मीमांसा (धामववाङ्)	राजराज्यर
१५ का मू	काव्यालंकार मूत्र	वासन
१६ काव्या	काव्यालंकार	सामिह
१७ व क	कविचिन्तामरगुम्	लेमिन्द्र
१८ चन्द्रा	चन्द्रालोक	अदरेव
१९ छान्दो	छान्दोग्य उपनिषद्	—
२० पा यो व	पाणिनीय योन वचनम् (हिन्दी)	गीतक (डॉ मनीरब विष)
२१ प्र न	प्रनामस्तोत्रम (बाल मनोरमा)	विद्यानाथ
२२ कृदा	कृदारव्यशेषनिर्णय	—
२३ क मू	काल मूत्र	शाकर बाप्य
२४ अय	अनवद्वीप	—
२५ अ व र	अनवद्वीपिन रमायन	अपमोस्वामी
२६ भा प्र	भाव प्रकाशनम्	गारुडानन्द
२७ मृग्य	मृग्यवर्णिका	मृग्य
२८ भाग्य	भाग्यवर्णिका	—
२९ नी व	नीलनीलवर्णिका	—

१ तर्क सं	तर्क संज्ञा	धम्मम भट्ट
११ व क	व्यक्तापकम्	वर्मजय
१२ व्य	व्यग्यामोक	व्यामस्यावर्धन
१३ व्य हि	व्यग्यामोक हिन्दी टीका	विश्वेश्वरी टीका
१४ भा सा श्री	भाट्ट साहज—श्रीकृष्ण स	भरतमुनि
१५ भा सा भा भा	भाट्ट साहज—अभिज्ञानभारती (नवीन संस्करण)	भरतमुनि
१६ भा व	भाट्ट सर्वज्ञ	रामचन्द्र मुण्डान्न
१७ मञ्जु	मञ्जुर्वेद	—
१८ र त	रस तरंगिणी	भानुवत्
४ र म	रस मंजरी	भानुवत्
१९ र म	रस मंजरी	पण्डितराज अमलाच
४१ र म हि	रस मंजरी हिन्दी	गुप्तोत्तम शर्मा अतुलसी
४२ र वि	रस विमल	मूकेश मुषम
४३ र म	रस प्रदीप	प्रभाकर भट्ट
४४ र व	रस अग्निहोत्र	विश्वेश्वर पाण्डेय
४५ र र प्र	रसरत्न प्रदीपिका (भा वि अमल)	—
४६ र मु	रसार्णव मुबार	अमलराज
४७ व श्री	वक्रोक्ति जीवित	विवमूषास
४८ व्य वि	व्यक्ति विवेक	कुम्भक
४९ विज्ञानांक	विज्ञानांक द्वय अरित	महिमभट्ट
१ विवेक पु	विवेक पुष्पावलि	विश्वेश्वर
२१ वि प पु	विष्णु वर्मासार पुराण	शंकराचार्य
२२ वै ना	वैराग्य सार	—
२३ श्रु ति	श्रुतार तिलक	वैद्य सम्पादित
२४ या	यादुमान नाटक	रत्न
२५ श्री ना	श्रीकृष्णायतन पुराण	वात्सिराम
२६ त क	तारकती वक्रावलि	व्यास
२७ ना व	नाट्यदर्पणम् (काली गवा विमला टीका)	भोजराज
२८ ना ना	नाट्यदर्पणम्	विश्वनाथ
२९ ना ना	नाट्यदर्पणम्	—
३० ना ना	नाट्यदर्पणम्	श्रीमदभ्युदय

२८ सी का	सौख्यकारिका	ईश्वर कृष्ण
६ इ म र	हरिजनितरसामृत सिंधु	कपनोस्वामी

हिम्ब्री

१ ध ना पा	अभिनव नाट्य शास्त्र	सीताराम चतुर्वेदी
२ प्रतापिका	प्रतापिका	सूर्यकांत त्रिपाठी निराला
३ धा इ सि	आलोचना इतिहास और सिद्धांत एच वी लक्ष्मी	
४ आचार्य	आचार्य रामचन्द्र शुक्ल	सिधनाथ
रा सु		
५ धा रा सु	आलोचक रामचन्द्र शुक्ल	मुमाबराय
६ धा क	आधुनिक कवि : पठ	मुमिनामंदन पंथ
७ धा घ	आधुनिक धर्म	बल्लभ
८ धाई	आर्षा	विद्यारामदास कृष्ण
९ धाई अ मू	आर्ष संस्कृति के मूलधार	बसन्त उपाध्याय
१० धा घ	उत्तराष्ट्र	रत्नाकर
११ का प्र	काव्य प्रभाकर	मानु
१२ का क	काव्य कल्पद्रुम प्र भाष	नरेश्वरनाथ पोद्दार
१३ का नि	काव्य निर्णय	मिथारीदास
१४ काव्यालोक	काव्यालोक	रामचंद्र मिश्र
१५ का इ	काव्य वर्णन	रामचंद्र मिश्र
१६ कला	कला	हनुमान्दास विद्यापी
१७ का क	काव्य और कल्पना	रामचंद्रनाथ बाई
१८ का लो०	काव्यमी सीखें	डॉ० पद्मसिंह
१९ का क घ	काव्यकला और धर्म निबंध	कर्मचर प्रसाद
२० काव्यधारा	काव्यधारा	न० विद्यानन्दिह चोपान
२१ का घ	काव्य में अतिथ्यव्यवस्था	मुनीशु
२२ क र	कवि रहस्य	कमानाथ अ
३ कवि सं	कवितार् १९३४ अंकन	अतिथिनाथ
२४ का र	काव्य रसायन	देव
२५ बी ल	बीतिनता	विद्यापति
२६ मा सु	मागी के मूल	बल्लभ

२७ बि बिन्ता	बिन्तामणि—शोनों भाय	रामचन्द्र गुप्त
२८ जयहिरोर	जगहिरोर	परमाकर
२९ जी त	जीवन के तरु घोर काव्य के	गुर्वाधु
का सि	सिद्धान्त	
३ परिमल	परिमल	गिराजा
३१ प्रेममोघ	प्रममोघ	बियोबी हरि
३२ प्रगतिबाध	प्रगतिबाध	बिजयधरकर मल्ल
३३ पा सा सि	पाश्चात्य साहित्यालोचन के	सीताधर दुष्ट
	सिद्धान्त	
३४ ज मा मा	जयमाया साहित्य मे भाषिका मे	प्रमुखमान भीतल
३५ जेनि	जेनि किमन कश्मली री	प्रिमीराज
३६ बि स	बिहारी सतमई	रत्नाकर सम्पादित
३७ आ डा का	भारतीय साहित्य छात्र—	बलदेव कश्याप
	श्री माध	
३८ म बि	मन्मानी विभास	देव
३९ भगवत	भगवत	स ही वात्स्यायन
		‘मन्मथ’
४ बि बि	बिजयगु बिजोद	बिजयगु
४१ मि प्रो	मिट्टी की घोर	दिनकर
४२ भीमांसिका	भीमांसिका	विजयनाथ
४३ द बि	दशन विग्रहजन	राहुल साङ्करायण
४४ दृष्टिकोण	दृष्टिकोण	दिनबनोहन शर्मा
४५ दूनरा सप्तक	दूनरा सप्तक	‘मन्मथ’
४६ दूर के भान	दूर के भान	भिरिवाङ्गुमार पाठुर
४७ नव	नवरत्न	गुलाबराज
४८ न नी समीचा	नवी समीचा	धर्मतराय
४९ न ता न प्र	नया साहित्य नवे ज्ञान	नन्दनुरारे बाजरीपी
५ नाव के पाँच	नाव के पाँच	श्री जयदीप दुष्ट
५१ रा न	राजपरित मालत	गुलसीदास
५२ र बि	रतिक प्रिया	केसवराज
५३ र क	रत्नकपल	हरिपीठ
५४ र क	रत्नवाटिका	पद्माग्रहार शशिदीपी

१५ र रं	रसज्ञ रंजन	महावीर प्रसाद द्विवेदी
१६ र मो ह	रस मोहक हजारा	स्कन्धगिरि
१७ र र	रस रत्नाकर	हरिसंकर वर्मा
१८ र रंज	रंज रंग	नवीन कवि
१९ र म	रस मञ्जरी	नन्ददास
२० र मी	रस मीमांसा	रामचन्द्र मुक्त
२१ र रा	रसरत्न	मतिराम
२२ रसिक र	रसिक रत्नाम	कुमारमणि घास्वी
२३ री का मू	रीतिकान्ध की भूमिका	मोग्ग
२४ री क मू	रीतिकामीन कविता और मृगार	डॉ. राजेश्वर अनुबेदी
	रस का विवेचन	
२५ नहर	नहर	प्रसाद
२६ ना बि	नागमय विमर्श	विश्वनाथ प्रसाद मिश्र
२७ न ध	नलोक्ति और अभिव्यञ्जना	रामनरेश वर्मा
२८ निरुत्तरण	निरुत्तरण	इलाचन्द्र जोशी
२९ नी स	नीर सतसई	दिवोदी हरि
३० न घा	नमीछा घास्वी	सीताराम अनुबेदी
३१ नं सा इ	नग्नरुत साहित्य का इतिहास	कन्हैयालाल बोहार
३२ ति घ	विद्याभ्य और अध्ययन	गुलाबराय
३३ सा न	साहित्य का मय	हजारीप्रसाद द्विवेदी
३४ सा बि	साहित्य विमर्श	डॉ. देवराज
३५ सा प	साहित्य की परल	शिवरामाश्रम बोद्धान
३६ समीक्षापण	समीक्षापण	कन्हैयालाल महल
३७ सा व	साहित्य संबंधी	कन्हैयालाल पार्ष्ण
३८ साहित्या	साहित्याभिव्य	दयादामुन्दर दास
३९ सा व का	साहित्य की वर्तमान धारा	जयन्नाथ प्रसाद मिश्र
४० साहित्य	साहित्य के नव नर	रवीन्द्र ठाकुर
४१ न सा ना	नवयमार नाटक	बनारसीदास
४२ मू ना	मूरमाधर	मूरदास
४३ मू नी	मूर नीरज	चतुर्मान भुम्भामान
		बरीदी
४४ नादेन	नादेन	डॉ. कुन्दीराम वर्मा

५१ सा सि	साहित्य शिक्षा	मैथिलीधरण मुत
५६ गृ द	गृ बार वर्षण	मन्थराम
५७ हि त	हित तरबिखी	कृपाराम
५८ हि प्रा का	हिन्दी की प्राचीन तथा नवीन काव्य-भारा	सूर्यवती सिंह

५९ हि सा सं	हिन्दी साहित्य पर संस्कृत साहित्य का प्रभाव	सरनाम सिंह
६ हि भा छ वि	हिन्दी भाषाबोधना उद्भव और विकास	भक्तवत्सल्य मिश्र

६१ हि सा वि	हिन्दी साहित्य के विविध बाह	डॉ प्रेमनाथय्य शुक्ल
६२ हि का ह	हिन्दी काव्यशास्त्र का इतिहास	डा भपीरय मिश्र
६३ हि सा ह	हिन्दी साहित्य का इतिहास	रामचन्द्र शुक्ल
६४ तु घ	तुलसी ग्रंथावली	रामचन्द्र शुक्ल

पत्र-पत्रिकाएँ

अंग्रेजी

- १ इन्डियन एंटीक्वेरी
- २ एनरल पोस्ट मन्डारकर रिसर्च इंस्टीट्यूट
- ३ जनरल पोस्ट ओरियण्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट मद्रास
- ४ जनरल पोस्ट बंगालमसाई यूनिवर्सिटी
- ५ यूना ओरियण्टलिस्ट
- ६ प्राचीनइण्ड पोस्ट व बाल इण्डिया ओरियण्टल बाण्डेस
- ७ इण्डियन नवधर
जनरल पोस्ट बंगालमसाई इंस्टीट्यूट
- ८ हिन्दुस्तान क्वाटरली
- ९ ग्यु इण्डियन एंटीक्वेरी

हिन्दी

- १ भाषाबोधना
- २ अग्रणी
- ३ अग्रगिरी
- ४ अग्रगण्य
- ५ अग्रणी

- ६ नई धारा ।
- ७ नागरी प्रचारिणी सभा पत्रिका ।
- ८ साहित्य सन्देश ।
- ९ हिमालय ।
- १० हिन्दी प्रगुप्तीलय ।

नामानुक्रमशिका

अ

अक्षय (अमेस्वर सुक्त) — ४ ३
अश्विपुत्राचार्य (मीमांसा) — २३५, ३१५,
३६१

अश्विपुत्राचार्य — ४२६

अमिन (अमिन गुण) — ५ १२

१३ १५ ३ ३८ ४५ ४७

६६, ६९ ७२ ८२-८६ १ २

१ ५, १ ६ १ ८ १११-

११८ १२३ १३७ १३८ १४

१६५, १७ १७१ १७३-

१७८ १८७ १८८ १९२

१९३ १९७ १९८ २

२१ २१२, २१७ २३१

२३७ २३९ २४३ २४४

२४६-२४८ २४९-२५३ २५६,

२५७ २५८, २८ २६२, २६३

३ ३ ७ ३३३ ३३४ ३८६

३८६ ३८

अमरक — ६२२

अश्विपुत्राचार्य — ४ - ६ २

अमिन (आमाराय यम जी वेम
पाण्डे) — ६६ ३

अस्तू — २१६ २२६

अस्तूग — ६ १ ६ २६६ ३६२

अलेक्जेंडर वेम — ३३५

अलेक्जेंडर (प्रो मा वा) — २८२

अलेक्जेंडर — ४१७ ४१८ ४२५

आ

आगरकर — २१४

आगासे (य ह) — १५५

आनन्दचरण (आचार्य) — ५, १२, ७७

११८ १२४ १७१ १७७ १७८,

२ ४ २५६, २४ २५२ २५८

२६३ ३१६ ३८६ ३८९ ३९२

३९४ ४२२

आनन्द पत्रार्थ — २

आष्टे (वा ना) — २१५

इ

इन्द्राज — २८४

इन्द्राज बोधी — ३१२ ३१३

उ

उज्ज्वल — ७

उज्ज्वल कर्मा — ७

उज्ज्वल (आचार्य) — ५, २३६ २३७

२३८ २६३ २६८ २६९

२६६ ३३२

घ

एभिस्स—११७

ए ई येणर—११३

एङ्गलर—६ ७ ४ ८

एलर डाइस मिक्कोल—२२ २२६

ऐ

ऐमसे इपुवस—११२

क

कबीर—१२६ १४६

कश्यपात्मा (वीहार)—११८ ११६,
१३७

कवि कर्णपूर (गास्वामी)—२६६

११ ११८ १२६ १६

काका कान्तकर—१३३ १३६

११—११२ १८२

काठिकाण्ड पाण्डेय (डॉ)—६२

काण्ड—१४८ ११३, ११६

काणे (वी बी)—२८२ २६३

कानिदास—११ १४ ६ १७४

११८ १७७ २०३, २४६ ४१

४१४

काव्य प्रकाशकार—(डि सम्पट)

कविशैल (डिस्लेकर)—४—६ ७

कुमार मणिबट्ट—७

कुमार गिरस—७

कुमार स्वामी—३ ७४८

कुम्भक (घाबार्थी)—३, २३६

कुपू स्वामी—७ ७

कुलपति मिथ—७

कुलकर्णी (डॉ इ वा)—१३—

११

केसकर (नरनिह बिस्वामसि)—

१४४ १४३, १६७ १६८ १४१

१४२, १४४

केसकर (बल्लभ केदार)—१४२

१४४ २१७-२१३ ७६

१८२

कदाबरास (घाबार्थी केदार)—७ १६

२१ २६ ११३ ११६ ११८

१४७ १६४

केसवप्रसाद (मिथ)—७ ८ १६१

१६३ १६६

केदार मिथ—२६३

कोल्हटकर (डॉ)—२८७

कृपाधाम—१६

कोष्टी—४१३

ग

गिरजाधुमार (माधुर)—४२१-४२३

गिरधर—२६३

गुलावराम (बाबू)—७ ८ ११६

१३३ १६६

गुल (डॉ)—डि टकेण्डुल (डॉ)

गोविन्द ठक्कुर—२६

गोरे (रा ब म)—२६

ग्यानधरि—७ ८

घ

गनागद—१ ३ १ ६ ८३

च

चन्द्रवनी चान्देव—७ = १६७

बापेकर (बी भी) — २६

बिस्तामणि — ७ २१

बिरंजीव मट्टाचार्य — ३ ८

अ

अमराव — ६ पश्चिमाञ्च

अगरीष गुप्त (डॉ) ६१७ ६१८,

६२२ ४२६

अमरेव — २४६

अमरापुर 'प्रसाद' — ७ १६ ६१

६३ ११७ २२८ २८४ २८६

४ ३

आपनी — १२ १८३

आपनेकर — ६६ ३ ५

आपनेस्वामी — १

ओपी — ६ कामन मस्तर ओपी

ओपी — ६ हमाचल ओपी

ओव — (ओ रा भी) — १२२-

१३४ १३६ १३८ १३६

२१६ २ २ ३ ६, ३१

ट

टापन हास — ११७ ११८ ११९

टापनटाप — ११३

टि मोनीन — ३१

ड

डाउरे — १९ १९२

डारन (डे) — २०१

न

नानो (नाना) — १६ १४ २५

८ ११ १६ १ ३ ७ ४

२६८ १४२ १६८ ११२,

१७८ ४१४

तोपनिधि — ७

थ

थोमस बी हेम्स — २६२

व

वणी (वाचार्य) — ४ २१८ २६८

२६६ १ २

वसुधककार — ६ वनञ्जव

वामोदर गुप्त — १२१

वासुत (डॉ एस एन) — १६

विनकर — १४२, ६०३

वेव कवि — ७ ४१ ११८

वेवपाठे — (ओ र रा) — २६१

वेवपाठे (वा ना) — २८२

वेवमुत्त (डॉ मा भी) — २६१

ध

धनञ्जय — २, २४ ३६ ३७ १७

२६ १६६ २८१ २६६ ३

११६ ११६ १२३ १६६

१७३ १७४ १८६

धर्मवत्त — १७

धर्मगुरि — १६६

धर्मवीर चारणी — ८ ८ ४ २

धनानोववार — (६ धानाधर्मन)

म

मनेर (डॉ) — ७-८ ११६-१६६

मनहास — २६ १६३

मनहास — ७

नख्खरिवास—११६

नरैम मेहता—६२६

नवीन कवि—७

नवीन (बालकृष्णधर्मा)—६३

नायेक (घट्ट)—२६६

नाट्यपर्ययकार—दे रामचन्द्रगुण
कम्प

नारद—३३१ ३३२

नारायणकवि—३७

नारायणदास बगडुडो—२३७ २३९

नारायण पंडित—३१६

मिडोल—दे एमरगाइन मिडोल

निराला (मूवकांग निपाटी)—१४

३३६ ४३

नीम्बे—२२३

नीसकण्ठ बीसिठ—३९९

प

पद्म (प्रा व सी)—२३ २६६

पंडितदास (बयभाब)—५ ६, ४६

५ ६६-१६ १७ १८

१६ ११ १११ ११७

१२५, १४ १२१ १७३

१७५ १८ ३१ ३३-

२३५, २६७ २४५ ७६६

२६६ ७५९-७५३ ७६६ ७८१

२३ ३६ ३६१

पंन (मुनिमानन्द)—१४ १५

२५, ३१३ ४३ ६१६

६

पद्म (विहराज)—६

पद्मजनि—२६६ २१३

पराबप (प्रो० भी वि)—२६२

परमाकर—७

परमाकर (के भी)—२६१

पोद्दार—दे कन्हैयाभात पोद्दार

प्रताप नारायण—७

प्रताप साहि—७

प्रभाकर षट्—१७ ६२ ७१ १२८

१६ १७२

प्रधान (छ)—२६

प्रसाद—दे बयसकर प्रसाद

पौटो—२१६

प्रेमचन्द—११

फ

फड़के (प्रा)—१५८ १४६

फास्टनेल—२७२, २२६

फायद—११२, ६७ ४८

ब

बकचन—४३

बनारसीराम—७ ६६

बनदेव उगाध्याप—२१६

बङ्गुरूप निध—१७२

बिहारी—१७६

बिहारी (महाकवि)—२ १६ १५,

२६१ ३७

बिहारीनाथ षट्—६

बेहेवर—७१५

बेनी प्रवीन—७

बेनी कम्पीजन—७

भ

भगवानराज (डाँ)—२१७

मट्ट लीट—१५ ७२ ७३ ७४ ८७

मट्ट मुसिह—३६

मट्ट पायड—५ ७६-८८ ६२ ६८
६६ १ ८ ११४ ११६ १३६,
१७ १८८ २ ६ २२५, २२८
३८६ ३६मट्ट लोन्सट—५ ३८ ३५-६३ ७२,
७५, ७६ ८६ ११३ १५४
१७मरत मुनि (मरत)—४-६ १ १२
१४ १७ १६ २३ २५ २६-
३१ ३३ ३५-३७ ३६, ४५,
६७ ४८ ५ ५५ ८१ ८७
६ १२२ १२३ १३८ १७५,
१७६ १७८ १८७-१८६, २३८
२३६ २५४ २५७ २५८
२६ -२६३ ३६६ २८२ २६३
३ ४ ३ ५ ३ ६ ३ ६ ३६१
३२४ ३२५ ३३१-३३४ ३३८
३४ ३४१ ३४२ ३५१
३६ ३६३ ३६८ ३६६
३७१ ३७३ ३७७ ३७
३८३-३८६ ३८८

मट्टीहटि—२६६

मरत मुनि—१७८ १७६ ७ ४ २ ५

मरतानीप्रनाथ विषय—८२३

मरतान (रा)—७६

मरतान—४ ६ ७३ ३८ ५६ २
७६ ३३-३४ ६१-४८ ४८
११८ ३४८ २४४ ३
१ ६ २ ८ २ २२२
३१६ ३२८ ३६ ३६६

३७१ ३७२ ३८ -२८२

३६६

मामह—५, २६८ २६६ ३३२

मानप्रकाशकार—६ धारवाहनम

मिच्छारीदास—७

मूयल—३८४ ४ ३

मोजराज (मोज)—५ २४ २६

३ ३७-४ ४८ १७१ १७७

१७८ २ ७ २१२ २२७

२३६ २८ २६४ २६६,

२८१ २६६ ३ -३ ५, ३२१

३२२, ३२५-३३१ ३४२ ३६

३८६, ३६४

म

मंसल—१८१

मरिचाम—७ ३१८ ३१६

मनुमूरव सरस्वती—६ २ ७ २ ६

२७ २८६

मन्मट (धापाव)—६ ३६ ४५,

५ ५५, ५६ ६३ ११६

११८ १५ १ ४ १६८

२३१ २६६ २८१ २६६

३१६

मनपागी हेमचाम—३ ६ ३६५

मन्मिनाम—२ १

महादेव—३७१

महादेवी (वर्मा)—१४

महिष (मट्ट)—५ १६ १६ १७

२८ ८१

महर्षि—२६६ २६८ २६८

मानवमान मयूरी—८ ३

माधवराव पटवर्धन—१३५

मातृगुप्त—३२

मिस्टन—२२

मुनर फीनफेल्स—१६१

मैथिलीघरण मुष्ट—२ ३

य

युद्ध—१ ७ ४ ८

र

रंवाचार्म रेड्डी—२३८ २८१

रघुबीरसहाय—४२७

रत्नाकर (बगलाबदास)—१ ३४७

रवीन्द्रनाथ ठाकुर (डॉ रवीन्द्र)—

२१७ २२६

रसगवाधरकार—दे पंडितराव

रमलचमेलीदार—दे भागवत

रामप्रदीपकार—दे प्रभाकर भट्ट

रसमीन—७

रसिक दोबिन्द—७

राकेय युत (डॉ युत)—८ ३३

३३, ७४ १६१-१६३, १६७

१६५ २१८ २१६, २३३

२३४

राधवन (डॉ बी)—२ ६ २३६-

२४१ २६७ ३ ६ ३००

३३

राजबुधामणि दीक्षित—२४८

राजसेतार—१३२ १ १ ३३०

रामचरि—७

राधबग्न मुदाबग्न—३ ३९, ४१ ४३

६ २ ६ २ ३ ३ १

३२१ ३६ ३६४

राधबग्न गुप्त (गुप्त बी भाषा)

गुप्त)—७ ७६-२६ ४० ४४

१२२ १२८-१३७ १३६ १६

१६६, १६७ १६६ २१३ २२७

२४ ३६१ ३६४ ३६३, ३८४

राधदहिनमिय—७ ८ ०८ २६

४२, १३३, १७३

राधबी मोडक—२६

रिचर्ड्स (माह ए)—२ ४ २०६

रामचंद्र—३८ २ ६ २६७ ३२०

रामट—३८ २४ २६३ २६८

२६६ ३२ ३६२ ३६४

रम्यक—३ २३१ २३७ २३८

रम बोस्वामी (बीमरु)—६ ०३ २३

२६ ४१ २७ २७१ २७४

२७६ २७६ २८ २८६ २८८

३८

रम नाहि—७

रमो—२२२

स

सतिराम—७

सहमीनासमरु (मुपायु)—७ ८

सहमीनास वर्मा—४२७

सेनराज—७

सिनिय—२२ २१

स्युजन (एच एम)—० ००१

००४ २ ३

व

वड सचर्च—१४१

वाचस्पति मिश्र—८

वाटवे (जों)—८ १५४ १५७

१७३ १७८ २१६, २१७ २६

२६१ २६२ ३८२-३८५, ३८४

वामन (घाचार्थ)—१२ १८१ २ ७

वामन (अलङ्कार)—४३ ३६,

२३५, २३६ २४८ २४९, २४३

३३२

वामन मल्लार जोशी—१४३, १५

२१५

वाल्मीकि—६ १२, २ ८

वासुकि—२ ६, ३३१ ३३२

वासुदेव—२ ६

विष्णुका—१८२

विजोषी हरि—३६१

विष्णुनाथ (कविनाथ)—६, २४ ४६,

३१ ३६ ३ ११७ ११६

१५ १५ १६ १८८ २११

२१२, २१७ २२३ २२७ २३१—

२३३ २८३ २३२ २६ २६२,

२८१ २८२ २८३ २८६ २८७

३१३ ३१६ ३६ ३६७ ३६८

३७ ४२२

विष्णुनाथप्रसाद मिश्र—७ ८

विद्यावर—२८७

विद्यानाथ—२६

विद्यापति—१ २ ३

वृद्धवर्ध—१६२

रा

राकर (नाबूराज)—३७४

राजूक (घाचार्थ)—५, ३ ६३ ६८

६७ ६८ ७ ७१ ७२ ७५,

७६ ८६ ८८ १७ २ १

२ ६

समुपाधि—४ ३

शाङ्गदेव—६ २ १ २ ६ २६६,

२६६

शारदासन—५, १६ २ २३ २४

२६ ३ ३७ २१ २३१—

२३३ ३३६ ३२ ३२१ ३२४

३३१ ३३२ ३३४ ३३५, ३६६,

३७२ ३७३ ३७८ ३८३

शान्तिनाथ शास्त्री—११६

शङ्कराचार्य—५, २३ २६ ३ ३६

४२ २३१-२३३ २३६, २४६—

२३ ३ ५ ३ ३१६, ३२

३३६

शिवदास राय—७ ११७

शिवराम पत—२८८

शिवसुपियर—११६, २ ५

शोनी—२ ५

शोपेनदासर—२२२, २ ३ २२८

३३६

श्यामसुन्दरदास—१६१

शोकेल—२२१ २२३, २२८

श्रीपति—७

स

सरदार (कबीरदास)—१६

सायनलम्बी—८१

साहित्यदर्पणकार—६ विष्णुनाथ

कविनाथ

सुमित्रानन्दन पत—६ १८

गुरवाम—१८३ २६ ३६३

गुरति मित्र—७

सनापति—१८६

सोमनाथ—७

सोमेश्वर—७६७

■

हजारप्रसाद विदेशी (डा) —१६७

हरिप्रोष (प्रयोगशास्त्रिहृदयप्रियाय) —

७ व २ २६२ २६५

हरिप्रसाद (पुत्रा) —२ ६ २६७

१ ६ १ ७ १२२ १२३

हरिप्रकर घर्मा—११६, १६७ १५१

हृषीकेश्याय—१६२

हार्डी (टॉमस) —१६० १६६

हिमलेश्वर (रा) — ८०

होमल—२०३ ३६६

हेमचन्द्र—४ ११ १२ १७ ११

६३ ७४१ २६६ २६७ ३ ६

३६

हिनरी बर्गसा—१३६ १३७

हय म—२२३

■

हीरसागर (प्रो) —२१५

धोमराव—६६

धोमराव (प्राचार्य) —५ १२७ १७६

१३६

शुद्धि-पत्र

पृष्ठ सं	पंक्ति	अध्याय	शुद्ध
२	२६	बी गग	बी-गर्ग
३	२(उ)	तडत्सु	तडत्सु
३	४(उ)	कग्ये	कग्ग्ये
३	७(उ)	होवावर्तनम्वा	होवावर्तनम्वा
४	१२	भारत	भरत
५	२	विस्तृत	विस्तृति
४	१(उ)	मस्मिं	मस्मिं
५	२(उ)	मस्मि	मस्मि
६	८	मिम्न	मिमिल
११	२(उ)	वसु	वत्सु
११	२(उ)	धेय विमरटवद्	धेय तडिविभम् विमरटवद्
११	३(उ)	नाप्यस्यान्	नाप्यस्यान्
११	३(उ)	तड	तडूय
११	४(उ)	जीवनेन	जीवनेन
१४	२२	पासास्त्रमिनी	पासास्त्रमिनी
१५	३	कुण्ड	कुय
१६	२(उ)	वगडाया	वगडाया
१	६	विपीय	विपीय
२१	४(उ)	विपीय	विपीय
२१	१(उ)	उरुवुड	उरुवुड
२१	॥	धकिरेता	धकिरेम
२६	१(उ)	महर्षिदि	महर्षिदि
३२	३	मन्त्र	मन्त्र

(क) नमः देवदत्तगोपाय बलिः

पृष्ठ सं	पंक्ति	ग्रन्थ	शुद्ध
३२	८(उ)	व्यपिरेषापत्ते	व्यपिरेषापत्ते
३२	१६(उ)	निवर्तने	निवर्तने
३३	४(उ)	ग	हि
३६	४	वरम्तो	वरम्तीति
३८	१४(उ)	वितातसाग्रत	वितातसाग्रत
४८	२(उ)	तत्रैपामग	तत्रैपामग
४८	८(उ)	व्यस्य	व्यस्य
५	३(उ)	मुखा	मुखा
५१	१७	वम	वम
६६	६	साधना-यद	साधन-यद
६६	७(उ)	वमागुस	वमागुस
८१	३१	त्रिधा	त्रिधा
८३	८-६(उ)	भायर्कदरक	भागीरदरक
९	१(उ)	तच्च इमुत्पादि	तच्चधुम्पादि
९	२(उ)	तडावयोपास	तडावयोपास
९	३(उ)	तरेवोचाम	तरेवाचाम
९	७(उ)	भाभि	भाभि
९	७(उ)	स्वाननाय	स्वाननाय
९२	२(उ)	समापत्तिव्यय	समापत्तिव्यय
९६	२२	व्याणि	व्याणि
९६	३(उ)	सप्तष्टु	सप्तष्टु
९६	७(उ)	तृतीयम्बु	तृतीयम्बु
१०६	१७	निदगा	निदगा
१०८	८(उ)	वधि	वधि
११४	१(उ)	मयम्	मयम्
११७	३(उ)	मरवाभाबद्	मरवाभाबद्
११९	८(उ)	वमवधिनो मरवम्	वमवधिनो मरवम्
११७	७(उ)	विगीभूनाय	विगीभूनाय
११७	२(उ)	वमवधिनो	वमवधिनो
११७	४(उ)	विगीभूनीमि	विगीभूनीमि
११७	४(उ)	गाहिम्बुदि	गाहिम्बुदि

पृष्ठ सं	संज्ञित	अणु	पुत्र
११७	४ (उ)	मन्त्रिकारिभि	मन्त्रिकारिभि
११८	७	मय्यककारी	मय्यककारी
१२६	७	ममान श्री	ममान नामात्रिक श्री
१३०	२१	भारममतर	भारममतर
१३८	३	रयनाट्य	रसा नाट्य
१६	४	Enpplbulung	Enpplbulung
१७	२३	मावा	मावा
१७४	३	मंजन	मंजन
१७५	६	हृम्य	हृम्य
१७७	१ (उ)	मीसनाम्मास	मीसनाम्मास
१८१	३ (उ)	मन्त्रिपाणी	मन्त्रिपाणी
१८३	२७	मीजन	मीजन
१८५	६ (उ)	जगद्वयो	जगद्वयो
१ ७	२३	विशेषावध	विशेषावध
१ ७	४	नया नमावनाविरह	नया नमावनाविरह
१	२ (उ)	निरीदधन्	निरीदधन्
१८१	(उ)	अम्भोन्धामिजवा	अम्भोन्धामिजवा
१८७		परावाय	परावाय
२ ६	४ (३)	मन्त्रिबन्धम्	मन्त्रिबन्धम्
६	६ (उ)	न या	न या २
२	६ (उ)	निरिदध	निरिदध
२१२	२ (उ)	नगदध	नगदध
२२७		निमावनीय	निमावनीय
२२७	२	आम्भवाय	आम्भवाय
२२	६७	मन्त्रनायक	मन्त्रनायक
२३२		रमावाय	रमावाय
२३६	१७	विवाय	विवाय
२३७	७	वायोम्य	वायोम्य
२३७	६	ववादी	ववादी
२३८	१	विद	विद
३	३ (उ)	अवहाय	अवहाय

पृष्ठ सं०	पंक्ति	शुद्ध	शुद्ध
२१३	४(उ)	भाष्यस्यामा	भाष्यस्यामा
२१४	२	त	मे
२१	८ व ११	मुक्त विमुक्त	मुक्त-विमुक्त
२१	१(उ)	बल्लुनस्या	बल्लुनस्या
२११	१(उ)	एवमाह नाम्नीति	एवमाह नाम्नीति
२११	७(उ)	रमाध्य	रमाध्य
२११	१८	विषाद	विषाद
२७४	१३	धुन	धुति
२७६	८	प्रीतम	प्रीत
२८८	१	तथा भक्ति	तथा भक्तुन रम
२८९	७	प्रयत्न	प्रयत्न
२८८	१२	राज	राजै
२८८	२७	बाबि	बाबि
३	१६	मुन	मुन्य
३ ३	२४	पादस्य	पादस्य
३ ३	१(उ)	सहस्रनामसा	सहस्रनामसा
३ ७	१(उ)	सिपराज	सिपराज
३१	(उ)	रमाद्य तन्त्रा	रमाद्य भाषाद्य तन्त्रा
३१८		नरकम	नरकम
३२	१(उ)	पादस्य सगुहानुन्याद्	पादस्य सगुहानुन्याद्
३२६	२	पदवचना	पदवचना
३२६	२(उ)	रमाद्य तन्त्रा	रमाद्य तन्त्रा
३२६	४(उ)	परिकरी	परिकरी
३३२	१(उ)	प्रदाहना	प्रदाहना
३३३	२	मिर्गन	मिर्गन
३४७	२७	धलाना	धलि नाना
३६	१	बीधारथ	बीधारथ
३६१	२६	धन्याय	धन्याय
३६४	७(उ)	बानाहानपरी	बानाहानपरी
३६६	१(उ)	रमाद्य भाषाद्येन देशात्	रमाद्य भाषाद्येन देशात्
३६६	२(उ)	भाषाद्य	भाषाद्य

पृष्ठ सं	पंक्ति	धनुः	धनुः
३७१	१(उ)	सत्यमार्गं	सत्यमार्गं
३७४	११	वशासर्व	वशासर्व
३७४	२३	शुक्	शुक्
३७५	१४	वक्	वक्
३८३	७(उ)	रीडस्य चैव	रीडस्य चैव
३८६	२(उ)	भूतस्वान्त्येन	भूतस्वान्त्येन
३८६	१७	धास्वावाकुरकद	धास्वावाकुरकद
३८६	३(उ)	निमेते	निमेते
३८६	८(उ)	धास्वावा कुरकं प्रीति	धास्वावाकुरकं प्रीति
३८७	५	वक्कार्यं	वक्कार्यं
३८७	७	वक्कार्य	वक्कार्य
३८९	८	धग्यो वरं	धग्यो वरं

